

JOSEPH DE MAISTRE

ET

L'ANGLETERRE

*Thèse présentée à la Faculté des Lettres
pour le Doctorat de l'Université de Paris*

PAR

F. HOLDSWORTH, B. A.

MAÎTRE DE CONFÉRENCES A L'UNIVERSITÉ DE SHEFFIELD



PARIS

LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION

5, QUAI MALAQUAIS, VI^e

— 1935 —

JOSEPH DE MAISTRE ET L'ANGLETERRE

JOSEPH DE MAISTRE

ET

L'ANGLETERRE

*Thèse présentée à la Faculté des Lettres
pour le Doctorat de l'Université de Paris*

PAR

F. HOLDSWORTH, B. A.

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'UNIVERSITÉ DE SHEFFIELD



PARIS

LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION

5, QUAI MALAQUAIS, VI^e

— 1935 —



A

A.-T. BAKER

Témoignage d'amitié et de reconnaissance.

F. H.

PRÉFACE

Parmi tant d'écrivains français qui, en réalité ou en imagination, firent au XVIII^e siècle le voyage d'Angleterre, il en est deux surtout dont les opinions sur « l'île inconnue » méritent d'être écoutées avec le plus grand respect, avec le plus vif intérêt. Tous les deux ils ont fait un certain apprentissage de la civilisation anglaise, tous les deux ils ont fréquenté pendant de longues années les livres et les choses d'Outre-Manche, tous les deux ils ont puisé dans ce commerce de nouvelles idées pour modifier la marche de la civilisation française. On sait quelle a été l'importance pour Voltaire de sa fréquentation des œuvres et des penseurs anglais. Mais personne jusqu'ici n'a mis en lumière l'histoire des rapports du deuxième de ces grands écrivains, le Comte Joseph-Marie de Maistre, avec les choses d'Angleterre. C'est cette histoire que nous nous proposons de tracer dans le présent ouvrage.

Histoire au plus haut point intéressante croyons-nous : contre le portrait voltairien de l'Angleterre, pays rêvé pour les adeptes de la « raison raisonnée », Maistre dresse peu après le tableau d'une Angleterre tout autre, fortement imbue de préjugés nationaux, forteresse et territoire de la raison traditionnelle. Si l'on songe que ces deux portraits si dissemblables ont été donnés au public d'une même époque et par deux écrivains d'une même nation, le piquant d'une si curieuse opposition n'échappera à personne.

Le contraste est piquant certes. Aussi est-il nécessaire qu'on l'étudie avec soin si l'on veut comprendre dans le détail l'évolution de deux grandes nations et de deux grands écrivains. Car les deux témoignages se complètent l'un l'autre ; le portrait maistrien corrige la conception trop commune au XVIII^e siècle d'une Angleterre toute « philosophe », le portrait voltairien démontre l'insuffisance d'une explication purement « traditionaliste ». Chacun des deux systèmes est facilement critiquable, mais l'un et l'autre concourent utilement à une juste connaissance de l'Angleterre. Le lecteur se

rendra compte, en parcourant cette étude, que nous avons voulu marquer à tout moment les conceptions qui se heurtent et celles qui se complètent, et combien est indispensable l'étude consciencieuse des unes et des autres pour une juste compréhension du sujet.

Nous avons voulu marquer l'intérêt, pour le mouvement des idées au XVIII^e siècle, de ce complément nécessaire mais qu'on néglige un peu trop à notre gré. L'appréciation des deux points de vue est même, lorsqu'on étudie l'œuvre de Joseph de Maistre, pour ainsi dire doublement indispensable. Car le XVIII^e siècle « philosophe » ne peut être jugé sous son véritable jour que si l'on y ajoute le contre-poids de l'anti-philosophisme qui, pour ne pas être apparent aux beaux jours de la « raison raisonnable », n'en continua pas moins à coexister avec elle, se faisant entendre en sourdine pour qui sait la trouver, devenant impératif dans l'œuvre de Rousseau et de l'école « sensible » ¹, aboutissant en fin de compte au mouvement romantique, c'est-à-dire à ce qui a été de bien des points de vue une véritable réaction anti-rationaliste.

D'autre part c'est le « philosophisme » et ses multiples avatars au cours du siècle qui ont conditionné les réactions philosophiques de Joseph de Maistre vis-à-vis de ses adversaires. Bien plus, les événements mêmes sont responsables de l'évolution de sa pensée. Depuis la *Vision dans une nuit du mois de mai* ² jusqu'à l'*Examen de la philosophie de Bacon* c'est le même providentialisme de fond qu'il se charge de disculper contre les attaques de ses nombreux ennemis. Mais au fur et à mesure que les attaques deviennent plus âpres — attaques des événements autant sinon plus que des simples doctrines — la pensée de Joseph de Maistre se fait plus ample pour y faire face. Les ramifications sans cesse accrues de la Révolution appellent de la part de Maistre un développement parallèle, et la justification de la Providence, mise d'abord en thèse dans la *Vision*, se précise, s'accentue sous la poussée des circonstances jusqu'au moment où elle s'érigera en doctrine ³, jusqu'à cette « date émouvante de l'his-

1. Les volumes qu'a publiés M. Trahard jusqu'à présent (*Maîtres de la sensibilité française au XVIII^e siècle*, Paris, 1931-33, 4 vols, in-8°), témoignent de la façon la plus claire de l'importance, en plein XVIII^e siècle, du rétablissement de l'individualisme et de l'anti-philosophisme.

2. 1794. Rééditée par les soins de M. Baldensperger dans la *Revue de Littérature comparée* 1921. T. I. pp 143-150

3. M. Baldensperger a souligné, dans des pages capitales, l'importance de cette influence des événements contemporains sur la pensée de Maistre. Voir son

toire où l'Europe doute de ses destinées » et où les *Soirées de Saint Pétersbourg* « donneront à toutes les idées maîtresses de l'inébranlable pamphlétaire la forme vive que l'on connaît » ¹.

Le développement de la Révolution conditionne les opérations intellectuelles qui cristallisent la doctrine de Maistre. Travail des circonstances, poussée des événements amenant au jour une grande œuvre polémique ! Cette œuvre est, dans un sens très vrai, une œuvre de circonstance, un produit des événements historiques qu'elle s'efforçait de renier avec le plus grand éclat.

Elle est aussi l'expression d'une doctrine, d'un système qui, pour être fautif et souvent incomplet, a pour but, à travers ses métamorphoses circonstanciées, d'indiquer la voie du salut intellectuel, de révéler autant que cela soit possible le fin mot de l'énigme du gouvernement temporel de la Providence. En même temps qu'elle est une œuvre de polémiste, elle est une œuvre de penseur, de véritable philosophe.

Or, dans cette étude, tout en gardant l'accent qui convient sur le côté œuvre de circonstance, nous avons voulu signaler avec autant d'insistance le côté philosophique qui n'est point à dédaigner. Loin de là ! Car si l'on songe que ce pamphlétaire acharné à détruire les doctrines de la Révolution non seulement s'est tenu au courant de l'œuvre de son siècle, mais, dans ses voyages forcés à travers l'Europe, depuis l'Italie jusqu'à l'empire des Tsars, a suivi avec passion le développement de plusieurs grands pays et que, bousculé et rudoyé par ces mêmes circonstances contre lesquelles il s'est relevé à tant de reprises, si l'on songe, disons-nous, qu'il a trouvé le courage et l'énergie nécessaires pour affronter les plus graves problèmes de la philosophie, on ne pourra que s'étonner de l'amplitude de son activité. L'étonnement ira croissant lorsqu'on verra, comme dans les pages qui vont suivre, avec quelle hardiesse et quelle profonde compréhension Joseph de Maistre a abordé des questions dont l'une d'elles paraît demander en général les recherches de toute une vie.

* * *

Nous tenons à remercier tous ceux qui ont facilité notre travail : notre maître, M. Fernand Baldensperger, qui a veillé soigneusement

Mouvement des idées dans l'émigration française (1789-1815). Paris s. d. 2 vols, in-8°, t. 2 pp. 82-96. Cf. aussi LATREILLE *Joseph de Maistre et la Papauté*. Paris, 1906, in-16, ch. I-III.

1. BALDENSBERGER, *op. cit.*, p. 92.

sur le progrès de cette étude et dont la compréhension éclairée de l'œuvre de Maistre et les amples connaissances en littérature comparée nous ont offert un précieux soutien ; M. Émile Dermenghem, qui a bien voulu nous communiquer des renseignements sur la bibliothèque et les papiers inédits de Maistre ; M. A.-T. Baker, de l'Université de Sheffield, dont l'appui amical et l'intérêt bienveillant nous ont été prodigués sans cesse ; M. G.-T. Clapton, de l'Université d'Edimbourg, à qui nous devons maintes critiques et suggestions d'une valeur inestimable et qui, à son tour, nous a soutenu de son amitié et de sa grande érudition ; M. W.-A. Brigg, de Kildwick Hall, Yorkshire, qui nous a permis de puiser librement dans sa bibliothèque ; et notre ami, M. Jean Emond, qui a relu notre manuscrit et nous a offert des suggestions très précieuses. Qu'ils veuillent bien recevoir ici l'expression de notre sincère reconnaissance.

« Voulez-vous échapper à ces illusions nationales ? Consultez les étrangers ; car chaque nation est pour l'autre une postérité contemporaine ».

JOSEPH DE MAISTRE.

Cinquième paradoxe (Lettres et opuscules) p. 206.

CHAPITRE PREMIER

L'ANGLETERRE ET LES ANGLAIS VUS PAR UN ALLOBROGE

I

Le comte Joseph de Maistre ne fit qu'en imagination son voyage d'Angleterre. Il ne connut, ne désira connaître ce pays que par la voie des livres et des amis. « Je crois que je suis très peu fait pour ce pays, écrit-il à son ami Blacas, ce qui fait qu'en l'admirant je l'ai toujours craint. Aussi je n'ai nulle envie d'y aller »¹. Mais si Maistre n'avait « nulle envie d'y aller » il avait de bonne heure grande envie de connaître l'Angleterre, comme témoigne le fait qu'à partir de 1796, date à laquelle il commença de publier ses grands écrits sur la Révolution française², les choses anglaises faisaient partie intégrante de son bagage littéraire. Dans les *Considérations* on trouve déjà bien des allusions à l'histoire d'Outre-Manche et des comparaisons intéressantes entre le système parlementaire des Anglais et l'organisation politique de la France³.

Il commença par s'intéresser tout d'abord à l'histoire et à la politique anglaises. Mais à mesure qu'il avançait dans son étude des origines et du caractère de la Révolution française il se rendait compte de plus en plus clairement qu'elle avait des attaches beaucoup plus intimes qu'il n'avait pensé avec la civilisation de l'Angleterre. Loin d'être une simple tendance à établir en France une vie politique calquée sur la vie politique anglaise, elle puisait dans les œuvres anglaises des forces qui lui permettaient de s'attaquer à toutes les idées reçues en France depuis des siècles. La littérature, la politique, la religion, la science, la vie sociale, tout en France avait ressenti depuis de longues années l'influence croissante de la litté-

1. Joseph de Maistre à Blacas. 3 juillet 1811, dans *Joseph de Maistre et Blacas. Leur correspondance inédite et l'histoire de leur amitié, 1804-1820*, Paris, 1908, in-8°, p. 129.

2. *Considérations sur la France*. 1796.

3. Pour le détail voir *infra*, ch. V.

rature, de la politique, de la religion et de la science anglaises. La civilisation française en avait été bouleversée de fond en comble. De méridionale, de catholique qu'elle avait été, elle s'était tournée vers les civilisations du Nord, s'efforçant d'acclimater en France, grâce surtout à l'exemple de l'Angleterre, les principes libérés dans les pays nordiques par la Renaissance et par la Réforme. De sorte que la France aussi, à l'époque révolutionnaire, était devenue *protestante* dans le sens le plus large du mot.

La doctrine révolutionnaire avait ses origines extérieures, croyait Maistre, dans la Réforme. C'était elle qui la première avait appris aux hommes à douter, à mettre en question la valeur de l'autorité et de la tradition. Il est vrai qu'avant l'époque révolutionnaire la Réforme n'avait pas eu beaucoup de prise sur la France, mais les « philosophes », aux débuts de leur lutte contre le christianisme, n'avaient eu qu'à chercher leurs armes dans les pays protestants. En effet c'était dans ces pays que les sciences étaient le plus développées, et les « philosophes » les avaient immédiatement passées dans leurs rangs.

Le chef incontestable de ces philosophes révolutionnaires, affirmait Maistre, c'était Bacon. Lui le premier leur avait indiqué comme nouveau un procédé de la connaissance qui avait existé de tout temps, et qui est le seul dont l'homme puisse se servir dans la recherche de la vérité. Ce procédé est celui de l'observation et de l'expérience. Conformément aux principes de cette méthode Bacon s'est cru autorisé à énoncer la théorie mécanique de l'univers. Il supposait matérielles toutes les forces naturelles, et ces forces avaient pour lui une seule et commune origine, une cause matérielle agissant par la voie d'effets mécaniques. Il fixa donc l'attention des hommes sur les sciences matérielles, et soutint que la recherche des causes finales ne fait que nuire à toute véritable connaissance scientifique.

La philosophie du XVIII^e siècle français s'adonna à son tour à l'étude des sciences naturelles, et l'hypothèse du fonctionnement mécanique fut son arme la plus puissante pour bannir Dieu de notre univers.

De cette conception mécanique qu'elle appliquait à toute la nature elle tira sa théorie de l'esprit humain. Locke et ses disciples français nièrent les idées innées. De là leur prédilection pour les connaissances sensibles — prédilection, commente Maistre, qui tend à soumettre toute la philosophie à la philosophie naturelle.

Dès ce moment l'esprit humain perdit toute liberté d'action pour être entièrement soumis aux sollicitations des sens ou des influences extérieures. La morale selon ce système n'était point un principe inné, quoique Locke lui-même fût prêt à accorder quelques concessions sur ce chapitre, car il n'entendait point nier, disait-il, l'existence d'une loi naturelle antérieure à toute loi positive. Or ce fut un point que les « philosophes » ne manquèrent pas d'élaborer, l'existence d'une loi naturelle primordiale prouvant pour eux la bonté primitive et essentielle de l'homme, et partant la superfluité de la religion chrétienne. L'autorité de Locke leur devint d'autant plus précieuse qu'il était connu en France pour avoir écrit en faveur de la religion chrétienne. Il pouvait ainsi passer pour un esprit sage et raisonnable auprès des personnes les moins enclines à accepter le système sensualiste sur ses propres mérites. L'autorité dont jouissait Locke les forçait à se soumettre.

La science et la philosophie françaises du XVIII^e siècle réussirent à bannir Dieu du monde. Elles n'allèrent pas cependant jusqu'à nier son existence, car elles avaient besoin de lui comme cause efficiente de l'univers. Elles affirmaient que Dieu, ayant créé le monde, s'en était retiré. Par conséquent, la seule religion acceptable était celle qui le louait uniquement comme Créateur. Elle n'énonçait aucun dogme et n'avait aucun besoin d'être établie en un corps organisé. Les « philosophes », quand ils attaquaient ainsi la religion chrétienne, étaient allés chercher leurs idées chez les déistes anglais.

Leur science, leur philosophie et leur religion étaient fondées sur les données de la seule raison, qui tira ses preuves de principes provenant de l'action des phénomènes extérieurs sur les sens. Ils en tiraient aussi leur politique. Locke avait peint l'état de nature comme l'état originel de l'homme. Il affirmait que la société telle qu'elle existe est le résultat d'un contrat, fait par les membres de la communauté primitive, et en vertu duquel ils ont cédé leurs droits naturels à celui qu'ils ont choisi comme chef. C'est le principe complémentaire de celui de la « loi naturelle » énoncé par la philosophie des sens. Rousseau n'avait eu qu'à renchérir sur cette idée pour arriver à affirmer que par ce contrat social l'homme soumet sa volonté propre aux exigences de la volonté générale.

Or, adversaire acharné de par sa naissance, son éducation et ses croyances, des doctrines révolutionnaires, Maistre, du moment où il vit cette immense pénétration des idées anglaises en France, se

mit à étudier à fond et pour lui-même les auteurs, les œuvres et les institutions de l'Angleterre dont se réclamaient les novateurs français. Il se plongea avec ardeur dans l'étude de tout ce qui avait trait à la civilisation anglaise, parcourant les textes la plume à la main, les commentant, les critiquant, les dépouillant. Les journaux, les revues, les comptes rendus des sessions du parlement britannique, les récits des voyageurs, la poésie, la critique, les gros livres d'érudition, les œuvres des juriconsultes et des historiens — tout lui servit de réservoir pour puiser des renseignements sur le pays qui l'intéressait tant. Il poussait sa curiosité des choses d'Angleterre à un tel point que, pendant son ambassade à Saint-Petersbourg (1803-1817), il lui arrivait, tout en demandant des renseignements sur leur pays aux Anglais qu'il y rencontrait, de guetter dans leurs moindres propos les mots capables de lui fournir des précisions sur le caractère national anglais.

Sa grande familiarité avec la langue d'Outre-Manche lui donnait, du reste, un singulier avantage en cette occurrence sur la plupart de ses contemporains de France. Car, croyant indispensable à tout homme instruit de savoir l'anglais ¹, il s'était mis lui-même à l'apprendre à Chambéry dès sa jeunesse ², et avait atteint à l'âge de 27 ans une compétence telle qu'il avait lu et commenté déjà bien des ouvrages en anglais passablement rébarbatifs sur l'histoire des religions³. Or, lorsque, quelques années plus tard, il commença à s'occuper d'histoire et de politique comparative, le nombre et l'étendue de ses citations anglaises prouvèrent le progrès continu qu'il avait fait en cette matière. Le premier de ses grands écrits, les *Considérations sur la France* (1796) démontre de façon suffisamment claire le développement de sa connaissance de la langue anglaise ; car, non content d'établir des analogies entre les choses d'Angleterre et celles de France, il se fait un point d'honneur d'incorporer dans son ouvrage des passages entiers traduits, avec un grand souci de correction, des textes originaux des historiens et des légistes anglais. Il va même jusqu'à traduire et à ajouter à son ouvrage, sous forme de chapitre supplémentaire, de longs morceaux tirés de l'*Histoire de la révolution anglaise* de David Hume ; tandis que, des divers journaux d'Outre-Manche, des discours parlementaires ou des critiques il

1. *Lettre au Chevalier de Rossi*. St. Pétersbourg, 10 janv. 1808.

2. Voir *Lettre au Chevalier de Rossi*, 25 août /6 sept. 1815.

3. Voir *Mémoire sur la Franc-Maçonnerie* (1780, édité par M. Dermenghem, Paris, 1925, in-8°) pp. 59-60, 72, 77, 80, 106, et cf. *infra*, ch. IV.

cueille, soit une simple remarque, soit un paragraphe entier qu'il traduit mot à mot et insère en français dans le texte de son étude et en anglais dans ses notes. Dorénavant ces passages et ces traductions de l'anglais — tous exacts — ne feront défaut dans aucun de ses ouvrages.

Sa compétence en ce qui concerne la langue écrite ne fait pas de doute ; elle se voit, soit dans un jeu de mots qu'il se permet en anglais¹, soit dans son emploi d'une phrase de Milton passée à l'état de mot rituel², soit dans ses remarques sur le temps d'un verbe,³ soit finalement dans sa constatation du pléonasme d'une expression anglaise⁴.

Cette familiarité avec l'anglais écrit ne s'étendait pas cependant à la langue parlée ; « je la sais (la langue anglaise) assez joliment *by the eyes*, mais point du tout *by the ear*⁵ ». De sorte que, même à Saint-Pétersbourg, où il avait l'occasion de fréquenter des Anglais, sa connaissance toute livresque de leur langue l'empêchait de la parler ou de l'entendre dans la conversation.⁶ Les quelques lettres même qu'il envoya à ses amis anglais furent toujours écrites en français, et il se contenta, pour toute pratique de la langue anglaise, de citations nombreuses intercalées dans ses ouvrages.

Maistre ne possédait donc véritablement que l'anglais écrit, mais

1. Voir *Soirées*, t. I, p. 332, où Maistre joue sur le nom de Locke en affirmant que les philosophes de l'école sensualiste sont « *locked in* », *enfermés dans le système* du penseur anglais.

2. « J'espère avoir rendu les *ténèbres* de Bacon *visibles*, pour me servir d'une expression célèbre dans son pays » — *Examen*, ch. XX, p. 490. Allusion à un vers du *Paradise Lost* :

.....yet from those flames
No light, but rather *darkness visible*
Served only to discover sights of woe.

liv. I, vv. 62-64.

3. Allusion à une phrase d'un discours du solliciteur général rapporté dans le *London Chronicle* du 5 nov. 1794 et où l'orateur emploie la tournure *as he would suppose*. Maistre remarque le caractère purement hypothétique de cette expression et traduit très justement *comme il consentait à le supposer*. — Voir *Étude*, p. 277.

4. « On connaît la plaisanterie de Charles II sur le pléonasme de la forme anglaise *amnistie et oubli* ; Je comprends, dit-il ; *amnistie* pour mes ennemis, et *oubli* pour mes amis » — *Considérations*, p. 145, note 1.

5. *Lettre à M. Le Chevalier de Rossi*. 25 août/6 septembre 1815. Ces deux expressions *by the eyes* et *by the ear* sont les seules véritables fautes d'anglais que nous ayons relevées dans l'œuvre de Maistre. Elles ne sont pas du tout anglaises.

6. « Quoique la langue anglaise me soit familière comme la mienne ou peu s'en faut lorsque je tiens un livre, je ne parviens point à entendre le discours. — L'oreille est durcie » — *Lettre au Marquis de la Pierre à Londres*. 22 juillet, 1806.

cela suffisait pour le familiariser avec toutes les faces de la civilisation anglaise. En effet, de sa fréquentation assidue des livres et des hommes est sortie une connaissance de l'Angleterre remarquablement étendue, même pour une époque où l'on a été si curieux de ces sortes de choses.

Cependant cette connaissance de l'Angleterre ne faisait pas de lui un admirateur béat et sans jugement. D'une part il voyait dans la littérature, dans le caractère national, dans la diplomatie des Anglais, les preuves éclatantes de défauts sensibles à côté de grandes qualités. D'autre part ses études approfondies des auteurs ou des institutions de l'Angleterre préconisés par les « philosophes » lui avaient révélé, soit de grandes erreurs dans la doctrine de ces auteurs eux-mêmes, soit, de la part des Français, une compréhension incomplète ou même tout à fait erronée de la pensée et de la vie anglaises.

Partant, dans toute son œuvre, il mène activement une double campagne. D'un côté ce sont des précisions sur la littérature et sur la civilisation des Anglais — précisions ayant pour but de peindre sous ses véritables couleurs cette célèbre Angleterre tant encensée par les Anglomanes de l'époque. Il amène sous les yeux de ses lecteurs les preuves que cette Angleterre tant vantée n'est point du tout le seul pays où la liberté, l'art et la raison se révèlent sous leur forme la plus parfaite. Consciencieusement et à bon escient il descend l'idole du piédestal où les « philosophes » l'avaient placée. Il en fait non une image rayonnante, ceinte de l'auréole de la perfection, mais une nation ayant son caractère propre, sa civilisation à elle, grands et admirables certes, mais essentiellement humains, donc imparfaits.

D'un autre côté ce sont des attaques très vigoureuses contre les auteurs anglais dont s'inspirait la pensée révolutionnaire française. Maistre dévoile, combat les erreurs des doctrines. Aux grands problèmes que les auteurs anglais s'étaient efforcés de résoudre, celui du procédé de la connaissance, de la philosophie de l'esprit, de la politique et de la religion il donne ses solutions personnelles, différentes à la fois de celles données par les Anglais qu'il combat et de celles offertes par les Français sous l'inspiration de leurs voisins. Et encore une fois c'est un travail de mise au point dont il se charge. Il fait la critique des doctrines et, chemin faisant, il enrégimente une foule d'auteurs anglais ignorés de ses contemporains de France et dont les arguments ébran-

lent ou même détruisent les solutions des grands problèmes offertes par les « philosophes ». Il prouve l'existence en Angleterre d'une science, d'une métaphysique, de toute une spéculation nationale qui modifie ou contredit la science, la métaphysique et les spéculations mises au jour par les auteurs dont s'inspiraient les philosophes français de son époque. Grâce à ces nouveaux auteurs qu'il a découverts il a pu combattre la philosophie anglaise telle que l'a comprise la France du XVIII^e siècle. Grâce à eux aussi il a pu énoncer de nouvelles solutions des problèmes agités par les grands esprits de son temps.

Dans la suite de ce premier chapitre de notre travail sur Joseph de Maistre et l'Angleterre nous parlerons par conséquent des rapports généraux qu'il a eus avec l'Angleterre, de ses amis anglais, de ses jugements sur le caractère, sur la littérature et sur la vie sociale anglaise. Dans les chapitres suivants nous étudierons sa critique des philosophes ou des institutions de l'Angleterre, les solutions qu'il offre des grands problèmes philosophiques agités par les penseurs d'Outre-Manche et, à leur suite, par ceux de France, et finalement nous préciserons, dans ces solutions, les apports de la science et de l'érudition anglaises ignorées de ses contemporains français. Nous espérons aider ainsi à la compréhension plus complète de ce critique perspicace et pourtant méconnu qu'était Joseph de Maistre, car *the critic's criticism is the criticism of the critic*.

II

L'impossibilité où était Maistre de comprendre l'anglais parlé ne l'empêchait pas de fréquenter la colonie britannique de Saint-Pétersbourg et de faire des amis parmi les diplomates qu'il y rencontrait. Sa position officielle d'ambassadeur de Sardaigne facilita d'ailleurs la formation, sinon de grandes amitiés, tout au moins de rapports diplomatiques assez étroits avec les insulaires. Et nous voyons en effet que, outre quelques amis intimes, il avait des relations avec la plupart des membres du corps diplomatique anglais domiciliés ou même de passage à la cour de Russie.

Parmi ses plus grands amis étaient les Warren — Sir John¹, ami-

1. Envoyé extraordinaire en 1802 de la cour de Saint-James auprès de S. M. I. Voir *Dict. of Nat. Biogr. Art. Warren*.

ral anglais et sa femme, Lady Warren. L'amiral fit preuve d'abord d'une grande réserve, sinon d'une froideur blessante envers l'ambassadeur de Sardaigne¹, et ce ne fut que par Lady Warren et « au moyen de la danse »², que les relations devinrent véritablement amicales. Cependant, une fois la glace rompue, les bonnes dispositions dont fit preuve « sir Warren » envers le roi de Sardaigne suffirent pour rapprocher les deux ambassadeurs et pour établir entre eux des rapports cordiaux. « L'autre jour je disais à sir Warren : M. l'Ambassadeur, qu'est-ce que vous faites de toutes ces corvettes, cutters, bricks, schooners etc., etc. ? Quand vous n'auriez que ceux que vous avez pris aux Français vous ne sauriez qu'en faire. Vous devriez donner une jolie corvette à mon cher Maître ; il en ferait très bon usage autour de sa Sardaigne. — Je ne suis pas du tout de votre avis, me dit l'Ambassadeur : le mien est qu'on lui en donne deux, et j'en fais mon affaire »³. Il n'en fallait pas tant pour gagner le cœur de Joseph de Maistre, dévoué aux intérêts de son maître, et les deux ambassadeurs scellèrent leur amitié sur ces paroles de bon augure pour le roi de Sardaigne.

Les relations ainsi commencées ne durèrent que deux ans. En 1804 Sir John Warren fut rappelé en Angleterre, ce qui causa, à son ami savoyard, une grande déception. Il y eut un moment où le rappel sembla douteux, mais Maistre n'osa pas se laisser aller à l'espoir de voir ses amis rester en Russie⁴. Et en effet au mois d'octobre 1804, l'ambassadeur d'Angleterre fut définitivement rappelé dans son pays et Maistre vit avec regret partir ses deux excellents amis⁵. A la vérité Maistre avait très bien vu que Sir John n'était

1. « L'ambassadeur d'Angleterre s'est montré très froid et très réservé » — « Je désire fort bien qu'il n'y ait dans ses manières qu'une simple impolitesse, mais il me paraît difficile qu'une telle froideur ne soit pas dictée, ou n'ait quelque cause particulière que je ne puis pénétrer » — Lettres du 9 juin 1803 et du 11 oct. 1803, citées par Mandoul. *Joseph de Maistre et la politique de la Maison de Savoie*. Paris, 1900, gr. in-8°, p. 76.

2. Lettre de nov. 1803, citée par Mandoul dans *op. cit.*, *loc. cit.*

3. *Lettre à M. le Chevalier de Rossi*. 29 août, 1804.

4. « Milord Gower, successeur nommé de Sir John Warren, n'est point encore arrivé, et même on ne sait pas qu'il se soit embarqué. Ce retard étonne : l'on commence à dire que peut-être Sir Warren ne partirait pas. Je n'ai pas besoin de vous dire combien j'y gagnerais personnellement. Rien ne peut m'arriver de plus désagréable que le départ de cette excellente maison. Cependant... je n'ose pas trop me flatter, malgré le retard très peu explicable de l'arrivée de l'autre » — *Lettre à Rossi*. 28 sept. 1804.

5. « Son départ (celui de Sir John) est une très grande perte pour moi. Ses bons offices, son amitié et celle de Milady, m'ont été ici fort utiles... et... je la regrette (Lady Warren) plus que je ne puis vous le dire » — *Au même*. 29 août 1804.

pas fait pour des missions extrêmement délicates, mais il n'en regretta pas moins sincèrement le départ de son ami anglais ¹.

Comme souvenir de leur amitié Lady Warren laissa à Maistre sa bibliothèque ², et en 1805 les Warren étaient encore en relations épistolaires avec leur ancien ami de Russie, comme nous le savons par la réponse que celui-ci envoya le 13 mai « au très honorable Sir John Borlase Warren, Vice-amiral d'Angleterre ». Dans cette lettre Maistre rappelle aux Warren la sincérité du sentiment qu'il éprouve envers eux et les assure du caractère inaltérable de son amitié ³. Sans doute les Warren ne répondirent-ils pas à cette lettre. Nous savons que Maistre était, comme il le disait lui-même, « très têtue dans ses affections » et puisque nous ne trouvons plus de lettres à l'adresse des Warren dans la correspondance de notre auteur, il est vraisemblable que l'oubli soit venu de leur côté.

Ses amis partis, Maistre continua à fréquenter les membres du corps diplomatique anglais à la cour de Russie, quoiqu'il ne fût pas parmi eux un second attachement pareil à celui qu'il avait voué aux Warren. Le successeur de Sir John, Lord Gower, « jeune homme, grand seigneur, grande fortune, deux secrétaires d'ambassade, deux gentilshommes etc. » ⁴ déplut à Joseph de Maistre aussi bien qu'à la Cour par ses airs hautains ⁵ et fut vite rappelé à Londres.

1. « Il sera du reste très aisé de remplacer Sir Warren pour l'habileté diplomatique : il a surtout l'inconvénient de parler très difficilement le français. Souvent il ne dit pas ce qu'il veut dire et souvent il n'entend que la moitié de ce qu'on lui dit... Malgré ces petits inconvénients je n'en perds pas moins beaucoup personnellement » — *Au même*, 29 août 1804. Voir aussi lettre du 21 août 1804.

2. N'ayant pas pu nous faire accorder l'autorisation de consulter les livres de la bibliothèque de Maistre, il nous a été impossible de savoir quels étaient ceux qui lui venaient de Lady Warren.

3. « Monsieur le Chevalier — Il me serait impossible de vous exprimer tout le plaisir avec lequel j'ai reçu votre lettre du 15 mars dernier, où j'ai trouvé des preuves si sensibles de votre souvenir et de la bonne amitié dont vous voulez bien m'honorer. Soyez bien persuadé, Monsieur le Chevalier, que vous êtes payé du plus sincère retour, et que votre mémoire est toujours en vénération auprès de moi... Je m'applaudirai toute ma vie d'avoir acquis l'estime et l'amitié d'un homme de votre sorte. Je mérite un peu ces sentiments par le cas extrême que je fais de votre personne et par l'attachement que je vous ai voué pour la vie... Je me recommande très humblement au souvenir de Milady, dont je serai constamment l'un des plus dévoués serviteurs... » — *Lettre à Sir John Warren*. Saint-Petersbourg, 13 mai 1805.

4. *Lettre à M. le Chevalier de Rossi*. 21 août 1804.

5. — « Lord Gower, successeur de Sir Warren, est arrivé le 18/30 de ce mois... il ne doute de rien et croit que tout pliera devant son influence » — *Lettre du 22 oct. / 3 nov. 1804*, citée par MANDOUL, *op. cit.*, p. 77 — Voir aussi *Lettre au Roi Vict.-Emm.* St.-Petersbourg, 26 nov./8 déc. 1804.

Lord Douglas, qui lui succéda en 1806, sut gagner la sympathie de Maistre grâce à ses airs et ses habitudes de cosmopolite ¹, mais les deux ambassadeurs ne devinrent pas de vrais amis. Du reste la sympathie de Maistre envers Douglas semble avoir été dictée en grande partie par une aversion pour le ministre Stuart qui, dans la période entre le départ de Gower et l'arrivée de Douglas, prit le rôle de représentant du cabinet britannique, l'exerça avec un orgueil fort blessant pour les autres diplomates ², et put partir par conséquent sans que personne le regrettât ³.

La période entre l'arrivée des Warren et le départ de Douglas (1802-1807-8) a été celle où Maistre a eu le plus de rapports avec les Anglais de Russie. Après le départ de l'ambassadeur italianisé les allusions à ses connaissances anglaises deviennent beaucoup moins nombreuses. La femme anglaise ⁴ de l'amiral Tchitchagoff, à qui il rendit visite deux fois par semaine, le chirurgien de l'Empereur ⁵ et un parfumeur anglais inventeur d'une nouvelle balle de fusil en fer fondu ⁶, semblent avoir été les seuls insulaires avec qui il aurait

1. « Milord Douglas qui est à Moscou et qui s'y trouve à merveille, a écrit, dit-on, à S. M. I. pour obtenir la permission de demeurer où il est. On l'a excessivement turlupiné dans les papiers anglais sur quelques ridicules extérieurs qu'il s'était donnés ici et que nous n'avons pas vus. Son véritable tort est qu'il parle trop bien français et italien, qu'il est trop habitué à notre soleil, à nos dames et à nos mœurs, et qu'il pourrait fort bien ne tenir à l'Angleterre que par son noin » — *Lettre à M. le Chevalier de Rossi*, St-Petersbourg, 4/16 janv. 1808.

2. « Douglas a tout de suite écrasé Stuart en arrivant ici, et l'a mis derrière lui comme un consul. Celui-ci est pétri d'orgueil et en vertu du titre de simple ministre s'était placé en tête du corps diplomatique » — *Lettre à M. le Comte de Front*, St-Petersbourg, 19 juin/1^{er} juillet 1807.

3. « M. Stuart vient de partir sans prendre congé de personne. Il ne laisse ici ni amis ni regrets » — Au même 6/18 avril 1807.

4. « Je continue d'être fort bien, même sur le pied de l'amitié chez cet inexplicable amiral. Sa femme est anglaise ; elle a de l'esprit, du sens, de l'instruction, de la morale surtout, et c'est une excellente épouse comme toutes les anglaises quand elles s'en mêlent... Elle reçoit les mercredis... mais j'y soupe de plus tous les dimanches » — *Lettre à Rossi*, St-Petersbourg, mai, 1808.

5. « Le chirurgien de l'Empereur, un anglais nommé Wiley, le consolait en lui disant qu'il était jeune ainsi que l'Impératrice, et qu'il devait espérer d'autres enfants » — *Lettre à Rossi*, mai, 1808. — « Le ministre des guerres, ayant parlé au Docteur Whiley (*sic.*) anglais, chirurgien de confiance de l'Empereur, de l'énorme quantité de malades accumulés dans les hôpitaux militaires... le chirurgien a fait un rapport à l'Empereur qui a valu trois jours par semaine aux soldats » — *Lettre au Roi Victor-Emmanuel*, St-Petersbourg, 22 mai/3 juin 1811.

6. « Une grande et importante nouveauté militaire vient de s'établir... Un anglais nommé Gresson, homme d'un génie inventif, a imaginé des balles de fusil en fer fondu... L'Empereur a donné 50.000 roubles à l'inventeur, et lui a remis de plus une dette de 25.000 qu'il'avait à la banque » — *Lettre au Roi Victor-Emmanuel*, St-Petersbourg, 8/20 fév. 1811.

pu s'entretenir pendant la dernière période de sa vie à Saint-Pétersbourg, à l'exception d'un certain Williamson, avec qui les relations de Maistre semblent avoir été des plus passagères ¹.

III

Maistre ne forma pas d'autres amitiés avec des Anglais après le départ des Warren, mais il continua toujours à étudier le fonctionnement de la politique anglaise. Elle l'intéressait non seulement parce que l'Angleterre était la seule puissance européenne qui véritablement tint tête à Napoléon, mais aussi parce qu'elle lui apportait des précisions sur le caractère des Anglais et, par contre-coup, sur celui des Français.

Dans un mémoire écrit pour le roi de Sardaigne Maistre cite un passage de Lord Bolingbroke et fait la remarque que, aux dates près, ce jugement pourrait s'appliquer avec exactitude à l'Europe de 1804. « La misérable conduite de l'Autriche, dit Bolingbroke, la pauvreté de quelques princes de l'Empire, la désunion, la politique mercenaire de tous ces princes, les vues étroites, les fausses notions, et pour dire la vérité aussi franchement sur ma nation que sur les autres, la perfidie du cabinet britannique, n'empêchèrent pas seulement qu'on mît des bornes au pouvoir de la France, mais l'élevèrent au contraire à une force presque insurmontable à toute confédération future » ² Or ces défauts, signalés par l'homme d'État britannique du siècle précédent, Maistre les voyait toujours en vigueur dans la politique suivie par l'Angleterre vis-à-vis de Napoléon. En effet par la paix d'Amiens (1802) elle avait abandonné ses alliés, méprisé de la façon la plus injuste les intérêts de la Sardaigne et permis à Bonaparte de reprendre des forces ³. Même lorsque, un

1. « Cette lettre vous sera remise en main propre par un anglais, M. John Williamson, homme qui m'est fort recommandé ici, et qui me paraît un fort honnête homme » — *Lettre au T. R. P. d'Ervelange-Vitry*, St-Pétersbourg, 27 mai/5 juin 1805.

2. BOLINGBROKE. *Letters on the Use and Study of History*. Bâle, 1788, in-8°, p. 184, cité dans *Mémoire pour le Roi Victor-Emmanuel*, 8 nov. 1805.

3. « L'Angleterre s'est fait, par le traité d'Amiens, un tort dont les suites se font sentir jusqu'à présent. Elle a tout restitué, au lieu que Bonaparte à les mains garnies pour tenter et pour contenter tout le monde... Déjà à l'époque de ce malheureux traité d'Amiens, les Français offrirent de contenter Votre Majesté si les Anglais consentiraient à se départir de Ceylan ; mais l'intérêt de l'Angleterre l'emporta et nous fûmes abandonnés ; aujourd'hui je nesaissiles Anglais espèrent faire la paix en retenant Malte, Ceylan et la Trinité ; cette espérance me paraîtrait tout à fait chimérique. Il faudra céder quelque chose si l'on veut que Bonaparte cède de son

peu plus tard, elle reprit sa campagne contre Napoléon, elle ne semblait pas se douter de ce que devait être cette guerre. Elle s'amusa chez elle, lorsque le sort de l'Europe était en jeu, à faire une guerre parlementaire¹, et, à l'étranger, se méfia si manifestement du plus puissant de ses alliés, qu'elle mit sur le même rang les Russes ses amis et les Français ses ennemis², risquant ainsi pour quelque petite question d'intérêt personnel le succès d'une guerre des plus importantes et dans laquelle elle semblait s'obstiner à jouer un rôle solitaire, et infiniment dangereux³.

Il en était de même lorsque Napoléon réussit à vaincre la coalition russo-autrichienne à Ulm, car, faisant semblant de s'associer aux démarches de l'Empereur de Russie en faveur de la paix, l'Angleterre ne fit que temporiser et cacher son jeu. Maistre douta fort qu'elle se laissât guider par la Russie⁴ et ne fut aucunement surpris lorsque les pourparlers furent rompus et que la guerre continua. Il remarqua dans la façon dont l'Angleterre conduisait cette nouvelle guerre la même étroitesse de vues, la même absence d'une politique éclairée qu'auparavant, ce qui fit que la Grande-Bretagne n'avait à jouer qu'un rôle de banquier pour les autres puissances alliées⁵. Son ministre Pitt, du reste, ne fit que maintenir

côté... S'il offrait une ou deux légations à l'Autriche (que dis-je ? une ville seule), s'il abandonnait une ou deux îles à l'Angleterre, qui voudrait alors faire la guerre pour nous ? » — *Au Roi Victor-Emmanuel*, 8 nov. 1805.

1. « Les orages du ministère anglais, et la faiblesse de leur diplomatie sont encore des points qui me donnent beaucoup d'inquiétude : ils sont dans la crise la plus terrible, et ils s'amuse à faire une guerre parlementaire ; ils ne peuvent organiser un ministère, et leurs ambassadeurs se prennent aux cheveux avec les ministres de leurs plus puissants alliés. M. Paget insulte M. de Cobentzel, il se brouille avec M. de Razoumotski et maintenant ils se tournent le dos dans le monde ; a-t-on jamais rien vu d'égal à deux ambassadeurs de Russie et d'Angleterre qui ne se voient pas dans un moment tel que celui-ci ? — *Lettre au Roi Victor-Emmanuel*, St-Petersbourg, 29 mai/10 juin 1805.

2. « Déjà les Anglais avaient commencé de prendre de l'ombrage contre les progrès des Russes : ici même il a été dit dans la Légation anglaise quelque chose d'assez marquant sur ce point, et dans le Levant, les agents anglais parlaient de la Russie absolument comme des Français » — *id.*

3. « Les Anglais ont commis la faute impardonnable de s'obstiner invariablement à vouloir agir seuls, à leur manière... Ce système qui heurte le sens commun a réussi comme nous l'avons vu » — *Mémoire*, 12/24 octobre 1806.

4. « En voyant une puissance aussi soupçonneuse que l'Angleterre remettre ses intérêts entre les mains d'une autre, dont elle se défie visiblement, j'ai peine à croire qu'elle compte sérieusement sur un traité où le négociateur russe stipulera pour l'Angleterre. J'incline plutôt à croire qu'elle a envisagé cette négociation comme une parade et la guerre comme sûre » — *Lettre au Roi Victor-Emmanuel*, 20 mai/10 juin 1805.

5. « Les grandes menaces de l'Angleterre n'ont rien produit jusqu'à présent

son pays dans le chemin de la politique aveugle et égoïste ¹, et ce fut avec soulagement que Maistre vit apparaître sur l'estrade britannique un nouveau ministre, Fox, qui, redouté d'abord à cause de son peu d'expérience dans les affaires européennes ², témoigna bientôt d'une compréhension plus large des intérêts de son pays et de l'Europe ³. La mort de Fox, cependant, renouvela les inquiétudes de Maistre au sujet de la politique du cabinet britannique, car celui-ci commença de nouveau à tergiverser et à faire preuve d'intentions extrêmement variables ⁴. D'un côté il semblait s'adonner entièrement à l'alliance russe pour sauver l'Europe ⁵, et d'un autre côté Maistre n'osa croire que dans le

du moins sous le rapport militaire ; elle continue à être purement et simplement le coffre-fort de la coalition » — *Au même*, 3 nov. 1805.

1. « Pitt, quoiqu'il possédât sans contredit de grands talents, ne s'est pas moins trompé comme tous les autres sur la Révolution française ; il n'y a vu qu'un moyen d'écraser la France. Passe pour cette première erreur... mais ensuite il s'est obstiné à faire une guerre anglaise au lieu d'une guerre européenne... Ces erreurs nous ont mis où nous sommes » — *Lettre à M. le Comte du Front*, 17 mars 1806.

2. « Il serait téméraire de faire des prophéties ; cependant je vous dirai que je compte peu sur Monsieur Fox ; ou je me trompe fort, ou il ne réussira pas. Le talent d'un orateur des Communes pour la guerre parlementaire n'a rien de commun avec celui de Ministre, et personne ne devient ministre à son âge. Je ne crois pas du reste que le nouveau ministère pense à faire la paix : il ne voudra pas avoir l'air de craindre la poudre et d'en savoir moins que les défunts » — *A M. le Chevalier de Rossi*, St-Petersbourg, 15/27 fév. 1806. — « La mémoire de Pitt sera portée aux nues si les ministres du moment viennent à faire une fatale oraison funèbre, en pliant sous les circonstances, ce que je crains infiniment, pour ne rien déguiser à Votre Majesté » — *Au Roi Victor-Emmanuel*, 10/22 mars 1806.

3. « Ce que je puis vous assurer... c'est qu'on n'a ici aucun mécontentement contre M. Fox, ni aucun reproche à lui faire. On sait qu'il était en relations avec Talleyrand, mais on se croit sûr qu'il agissait sur des bases respectables, inadmissibles même par la France et que jamais il n'a pensé à faire une paix séparée » — *A M. le Comte de Front*, St-Petersbourg, 1806. — « On admire beaucoup de tout côté la marche de M. Fox. Je vous avoue de nouveau pour ma part que j'ai eu des préjugés contre lui, mais je ne demande pas mieux que d'en revenir totalement. Je désire vivement qu'il continue comme il a commencé » — *Au même*, 5/17 juillet, 1806.

4. « L'Angleterre est une grande pierre d'achoppement dans les circonstances actuelles, d'autant plus qu'elle semble se conduire tout exprès pour impatienter ses alliés » — *Lettre à M. le Chevalier de Rossi*, St-Petersbourg, 9/21 mars, 1807.

5. « Les dispositions de l'Angleterre sont dans ce moment parfaitement connues, et tant que deux puissances telles que la Russie et l'Angleterre demeureront unies dans le projet de sauver l'Europe d'un asservissement total, il restera toujours des espérances à S. M. Sarde » — *Lettre à S. E. M. le prince Czartoryski*, St-Petersbourg, 7/19 avril 1806. — « Ce qui me paraît heureusement certain au milieu de toutes les circonstances douloureuses, c'est le ferme propos de la cour d'Angleterre, qui est toujours l'exemple et l'espoir de l'Europe » — *Lettre à M. le Comte de Front*, 5/17 juillet 1806.

cas où la France demanderait aux Anglais de céder quelques terres peu importantes ceux-ci continueraient toujours à maintenir leurs demandes en faveur de la Sardaigne ¹. Cependant la démarche du cabinet britannique pour s'emparer de la flotte danoise avant que Napoléon ne fût de même donna de nouveaux espoirs à l'ambassadeur sarde ², qui n'arriva pourtant pas à approuver entièrement les procédés de l'Angleterre ³. Celle-ci, du reste, après son grand coup décisif, revint à son ancienne politique de flottement et, ayant réussi à se faire accorder l'appui des Suédois, ne trouva rien de mieux à faire que de les abandonner à leur malheureux sort ⁴.

Dans la guerre d'Espagne aussi Maistre n'avait aucune certitude que l'Angleterre consentît à abandonner ses prétentions égoïstes et à appuyer solidement ses alliés. D'un côté elle laissa publier chez elle des articles de journaux où le droit de révolte fut exalté, et cela sans se douter qu'en admettant ce droit pour les Espagnols,

1. « Monsieur le Comte, vous connaissez l'axiome du grand Frédéric : « Il n'y a pas de plus mauvais alliés que les Anglais ». J'y vois beaucoup d'humeur et même d'ingratitude : mais il y a aussi un peu de vérité. Vous m'avez toujours paru sûr des intentions générales surtout de celles de M. Pitt. Votre Excellence a vu et lu ce n'est rien à dire — cependant je n'ai jamais pu m'empêcher de trembler en contemplant le traité d'Amiens. Quand on en viendrait au mot *à la demande* et qu'on dirait aux Anglais : « Cédez-nous le Cap, ou Ceylan ou Malte etc. et nous rétablirons le Roi de Sardaigne » — crovez-vous, Monsieur le Comte, que la proposition soit acceptée ? Pas plus qu'elle ne le fut à Amiens : du moins je le crains infiniment » — *Lettre à M. le Comte de Front, St-Petersbourg, 18 oct. 1800.*

2. « Les Anglais, qui avaient amené un des plus puissants armements qu'on ait jamais vus, et qui ne pouvaient plus agir sur le continent, s'en sont servis pour trapper un grand coup. Instruits des projets de la France sur le Danemark, ils se sont présentés devant Copenhague, et ont offert aux Danois la cruelle alternative de donner leur flotte ou d'être sur le champ attaqués et bombardés. D'abord ils ont voulu résister, mais ils n'ont réussi qu'à faire brûler une partie de leur capitale. Tout cela est bel et bon, mais il n'y a plus de Danemark. » — *Lettre à M. le Comte de Rossi, 4 sept. 1807.*

3. En thèse générale il est incontestable que les Anglais seraient de grandes dupes s'ils n'établissaient pas sur mer le même droit public que leurs ennemis proclament sur le continent : il n'en est pas moins vrai que nous voilà ramenés au 17^e siècle. — *Au même, 20 janvier, 1808.*

4. L'on assure que des pauvres Suédois sont résignés à tout. Le malheureux Gustave n'avait pas compris que les Anglais le désapprouvaient au fond, comme ils l'ont avoué depuis, et qu'ils ne pouvaient lui donner qu'une demi-assistance, si lui en a coûté cher. Maintenant que peut faire ce peuple comprimé avec un autre qui lui est si supérieur ? Si les Suédois étaient un peu soutenus dans ce moment ils prendraient le Comte Schouvaloff en Bothnie, comme on prend un oiseau sous le filet. Mais ils sont seuls, et, si je ne me trompe infiniment, ils ne sont pas à la fin de leurs malheurs. — *Au même, août, 1800.*

elle l'admettait pour tous les peuples et favorisait ainsi le plus terrible des attentats : le régicide ¹ ; et d'un autre côté elle était tellement incapable de se plier aux exigences d'une alliance formée sur des intérêts réciproques que Maistre ne pouvait que douter de l'heureuse issue de la campagne ².

Somme toute, d'après son expérience du rôle joué par l'Angleterre dans les guerres napoléoniennes, Maistre ne voyait aucune raison pour lui accorder une très grande confiance. D'une part son gouvernement mixte, si bon par certains côtés, ne pouvait que nuire à la bonne conduite d'une guerre quasi-universelle ³; et d'autre part elle cherchait uniquement à s'agrandir en détruisant la France ⁴. Ses prouesses navales, pourtant peu admirables au début de la guerre ⁵, l'avaient mise à la longue dans une position très brillante et l'avaient rendue infiniment dangereuse pour les autres pays d'Europe. Maistre voyait le danger et, en bon Européen,

1. « Les Anglais sont plaisants ! Ils impriment dans leurs papiers que puisque les rois ne veulent pas ou ne savent pas sauver les peuples, c'est aux peuples à se sauver eux-mêmes. Beau système en vérité ! Faire de la révolte un moyen de défense, c'est une idée lumineuse. Dieu seul a droit de congédier les souverains comme il l'a fait en Espagne » — *Lettre à M. le Chevalier de Rossi, St-Petersbourg, 7/19 déc. 1810.*

2. « Maintenant je suis excessivement curieux de savoir ce que feront les Anglais en Espagne. Les Espagnols se montrent fidèles jusqu'au bout à l'engagement qu'ils ont pris de ne jamais donner de bataille ; ils se rendent et paraissent même abandonner la capitale, pour faire la même guerre qu'ils firent jadis aux Maures. Or, les Anglais consentiront-ils à se diviser en petits corps, à s'amalgamer avec les Espagnols, si différents de religion, de langue, de mœurs, de préjugés, à s'enfoncer avec eux dans les défilés de la Sierra Morena, et à faire avec eux et sous leurs ordres, et pendant un temps dont on ne prévoit pas la fin, une guerre de Mignelets ; cela peut être, mais j'en doute » — *Au même, 18 décembre, 1808.*

3. « Outre ces observations générales j'en ai de particulières à l'Angleterre. Les gouvernements mixtes forment toujours des alliés équivoques. Je n'entends point manquer de respect à ce gouvernement. Je le vénère au contraire, et l'admire infiniment à sa place néanmoins et non ailleurs ; mais il est cependant vrai que ces sortes de gouvernements rendent les alliances bien précaires. Il faut accorder une foule de volontés. L'opinion tient le sceptre. La guerre et la paix sont déclarées souvent à la Bourse avant de l'être à Saint-James, et nul Ministre ne peut résister à la volonté de la nation bien exprimée » — *Lettre à M. le Chevalier de Rossi, St-Petersbourg, mai, 1808.*

4. « Ce qui n'est pas douteux, c'est que l'aveugle ambition de Bonaparte ayant rompu l'union politique entre la France et l'Espagne, union si utile à la première puissance et si contraire à la Grande-Bretagne, l'intérêt visible de celle-ci est d'écarter à jamais la maison de Bourbon, qui rétablirait sur le champ cette union et qui arracherait des mains de l'Angleterre la superbe et inespérée conquête qu'elle vient de faire » — *Au même, 18/30 déc. 1808.*

5. « La nullité militaire de l'Angleterre, même sur son élément, depuis le commencement de cette guerre, est un phénomène dont je ne reviens pas » — *Au Roi Victor-Emmanuel, 8/20 nov. 1805.*

convaincu de la nécessité d'un équilibre de pouvoirs sur le continent, ne se fit pas faute de conseiller la formation, une fois la guerre contre Napoléon terminée, d'une ligue des pouvoirs européens pour restreindre les ambitions de l'Angleterre, au plus haut point funestes aux pays avoisinants ¹.

La méfiance de Maistre envers l'Angleterre ne manquait pas sans doute de quelque légitime fondement. Elle datait du début de la guerre contre les armées françaises et se fondait sur la pénible expérience que la Sardaigne avait faite, dès ce moment, de la diplomatie britannique. En effet, les Français ayant annexé la Savoie au grand dommage du roi de Sardaigne, celui-ci avait signé avec l'Angleterre, le 25 avril 1793, un traité défensif ². Cependant le cabinet britannique, malgré la gravité de la situation des états sardes, ne sembla pas disposé à prendre des mesures énergiques en leur faveur ³ et même, lorsqu'il se décida enfin à mettre en action les clauses du traité, il permit à ses nationaux d'agir en Sardaigne beaucoup plus en conquérants qu'en représentants d'une puissance amie à laquelle la Sardaigne avait offert toutes les preuves de son dévouement ⁴. Son ministre Hill, dont la nomination avait paru à Joseph

1. « Si quelques cabinets peuvent s'alarmer de l'énorme croissance de la puissance britannique (crainte qui peut nuire énormément aux opérations actuelles) ils doivent comprendre et faire comprendre deux choses. Premièrement que le véritable auteur de cette puissance est Bonaparte qui force l'univers à se rallier autour de l'Angleterre. En second lieu : qu'au moment même où il y aura un gouvernement légitime en France, une alliance et un accord bien combiné entre lui et la Russie suffiront pour remettre l'Angleterre à sa place... Il faudrait être bien injuste pour envier à la Grande-Bretagne le pouvoir et l'influence bien légitimes dûs à son génie, à son admirable constitution, et à son esprit public ; mais il n'est pas cependant inutile de faire sentir, surtout aux Français, que s'il y avait de l'excès à cet égard, et des motifs légitimes de s'alarmer, le remède serait dans l'union avec la puissance qui leur tiendra les bras, dès que l'état actuel des choses n'y mettra pas d'obstacles » — *Mémoire pour S. M. le Roi de Sardaigne*, 12/24 oct. 1806. cf. aussi *Lettre à Rossi* 9/21 mars 1807.

2. Voir MANDOUL, *op. cit.*, p. 31.

3. « On attend que Pitt frappe le premier coup de l'ouverture ; mais on commence tout à murmurer contre lui... On craint fort que le grand ministre de la paix ne soit pas le grand ministre de la guerre... Ce Monsieur Pitt aurait besoin qu'un club de Marseillais allât lui faire danser la Carmagnole. A force de chanter : Vive le son du canon, peut-être il y prendrait goût. Jusqu'à présent je ne crois pas que ce soit son talent ; on se fâche ici, on se fâche à Turin ; Dieu veuille que cette ligue ne ressemble pas à toutes les autres » — *Lettre au Comte Henri Costa de Beauregard*, 29 avril, 1793. — « On m'écrit de Turin que les Anglais sont plus Anglais que jamais dans leur manière de nous servir » — *Lettre à Madame la Comtesse Henri Costa de Beauregard*, 28 mai, 1793.

4. « Un vaisseau espagnol en prend un anglais dans le canal de Barbieri, et l'amène à Cagliari. Tout de suite le gouvernement, par une suite de cette déférence illimi-

de Maistre un événement des plus heureux ¹, ne fit que protéger ses compatriotes dans leurs agissements contre les Sardes et prit même, vis-à-vis du roi Victor-Emmanuel, des allures plus que despotiques et qui semblaient préluder à l'annexion de la Sardaigne par les Anglais ².

Maistre ne fait aucune mention de cette période de tension entre son gouvernement et celui d'Angleterre, mais il a dû se réjouir de la fermeté inattendue que déploya le roi, décidé à garder le seul territoire qui lui restât. Les Anglais du reste abandonnèrent pour l'instant leurs desseins sur l'Île et se remirent à suivre leur ancienne

tée qu'il a pour l'Angleterre, donne ordre à l'Espagnol, avec les ménagements de la politesse, d'emmener sa prise dans les 24 heures (tandis que les Anglais sont maîtres dans nos ports comme à Plymouth) ; mais pendant qu'il se disposait à obéir, les Anglais le prennent à l'abordage, le 13 juillet à cinq heures du soir, à la face d'un peuple immense, dans le port même, et à une portée de pistolet de la maison de santé. Ce n'est pas tout : l'Espagnol, qui avait amariné et fait entrer sa prise à Cagliari, se tenait lui-même au large. Un Anglais sort pour le prendre ; il se réfugie sous la Tour des signaux ; il y est canoné. La Tour, qui sait que le pavillon anglais est sacré, ne tire point et laisse faire. L'Espagnol, ne sachant plus que faire, va s'échouer sur la côte dans un endroit qu'on appelle Quartu. L'équipage se sauve à terre, je ne dis pas à la nage car il n'y avait pas assez d'eau... Dans cette position, l'Espagnol reçoit encore des boulets ; son capteur fait feu sur le territoire de S. M. et, s'il ne lui a tué aucun sujet, ce n'est pas sa faute puisqu'un des boulets passa entre les jambes d'un soldat de la cavalerie milicienne. Après cette prouesse amicale, il remet le vaisseau espagnol à flot et l'amène à Cagliari. En tout cela, pas la moindre résistance de notre part, et même, ce qui est singulier, pas la moindre plainte. Les Espagnols font feu et flamme mais on ne les écoute que pour la forme. Nous n'avons rien à disputer ni à refuser aux Anglais... Je puis vous assurer qu'ils sont bien plus maîtres et plus libres que nous ici. On les a vu rosser les gardes du Roi qui leur demandaient compte de je ne sais quelle contrebande qu'ils transportaient à bord... Sur la fin de l'hiver dernier, un capitaine de la marine royale nous demanda un jour 20 bœufs, tout à la fois, dans un moment de grande disette. On lui répondait qu'il n'y en avait précisément que 20 sur le marché pour la provision d'un jour, indispensable à Cagliari. Il insista, on lui dit : Prenez ! Alors il se radoucit, et n'en prit que 10. Le temps me manque pour me perdre dans les détails ; mais au nom de Dieu, Monsieur, croyez que nous vous sommes sincèrement et absolument dévoués : croyez que nous poussons les égards envers les Anglais jusqu'à la délicatesse, jusqu'au scrupule, et que nous la faisons encore bien moins par politique que par véritable inclination » — *Lettre à Son Excellence Sir Thomas Jackson, Ministre Plénipotentiaire de S. M. britannique près S. M. Sarde, Cagliari, 7 juin, 1801.*

1. « Quoique vous m'eussiez averti depuis longtemps que vous attendiez un envoyé anglais à Cagliari, j'ai vu cependant dans les papiers publics, avec un plaisir égal à celui de la surprise, le nom de l'honorable Monsieur Hill et celui de Monsieur Smith, son secrétaire de légation. Cette démarche est bien digne de S. M. Britannique » — *Lettre à Monsieur le Chevalier de Rossi, 4/16 janvier 1808.*

2. Il s'opposa en 1810 à l'hospitalité que le roi de Sardaigne voulait offrir à Lucien Bonaparte, et, en 1812, somma le roi de livrer les forteresses de son pays à des régiments anglais. — Voir MANDOUL, *op. cit.*, pp. 152-3.

politique équivoque, qui laissait leur allié dans l'incertitude complète au sujet des bienfaits qu'il pouvait attendre d'eux ¹.

Quelques années plus tard l'affaire de Gênes réveilla de nouveau les craintes de Maistre au sujet de la politique anglaise. Lord William Bentinck, ayant été chargé d'annexer la ville au nom du roi de Sardaigne, se contenta d'y rétablir l'ancienne constitution républicaine de 1797 et de nommer un gouvernement provisoire ², ce qui fit craindre à Maistre que l'Angleterre n'eût l'intention de faire de Gênes une colonie anglaise, tout en conservant en apparence l'ancien gouvernement ³, ou bien encore d'en faire un port libre ⁴. Cette crainte assoupie, une autre prit sa place, car l'Angleterre sembla jeter les yeux sur la Sardaigne même ⁵, qui vraisemblablement n'échappa à l'assujettissement que grâce aux termes très formels du traité de Paris ⁶. En 1816, même inquiétude vis-à-vis de l'Angleterre qui, dans sa campagne contre les pirates de la Méditerranée, témoigna envers eux d'une libéralité remarquable et au plus haut point suspecte ⁷. Que Maistre eût-il vu quelques années plus tard dans

1. « J'ai écrit à M. le Comte de Front, sans attendre ce triste éclaircissement, pour lui faire connaître que suivant les apparences nous n'avons plus d'espérance que dans l'Angleterre. Mais que voudra-t-elle et que pourra-t-elle faire pour nous ? Je crois en attendant qu'il ne faut montrer aucun découragement : S. M. n'est pas sacrifiée expressément. Elle est seulement passée sous silence » — *Lettre à Rossi*, 10/22 août, 1807 (après le traité de Tilsitt). « Le patrimoine de S. M. est perdu, tous nos amis nous ont abandonné, excepté l'Angleterre : il ne nous reste plus qu'à nous jeter dans ses bras sans aucune retenue. Vous savez, Monsieur le Chevalier, que je n'ignore pas ses torts et ce qu'on peut dire contre elle ; mais elle a de magnifiques côtés, et, encore une fois, que pouvons-nous faire de mieux que de l'intéresser et de l'engager même en nous donnant tout à fait à elle ?... *Cependant*, je ne sais plus où nous en sommes avec l'Angleterre, ni ce qu'elle est disposée à faire pour nous » — *Lettre à Rossi*, 14/26 février, 1808.

2. Voir MANDOUL, *op. cit.*, p. 31.

3. « P. S. Teneur d'une lettre de Gênes : les Anglais, ayant toujours une garnison ici et faisant réparer les fortifications à leurs frais, nous en tirons une augure favorable pour le rétablissement de l'ancien gouvernement » — Lettre du 31 août/12 sept. 1815.

4. MANDOUL, *op. cit.*, p. 207. Voir *lettre de Maistre* du 26 sept./8 oct. 1814. « Les Anglais, si je ne me trompe infiniment, protégeront infiniment les Génois ; ne stipuleront-ils point quelque chose pour eux ? — Cf. aussi *Mémoire pour S. M. le Roi de Sardaigne*, St-Petersbourg, 6/18 déc. 1813.

5. « On parle infiniment de la cession de la Sardaigne à l'Angleterre. Si c'est pour un second pays qui nous serait donné, à la bonne heure ; mais si c'est comme prix de Gênes, j'en serais fâché. En général, je ne cesserai de craindre jusqu'à ce que j'y voie plus clair » — *A M. le Comte de Vallaise*, St-Petersbourg, 21 janv./2 février 1815.

6. MANDOUL, *op. cit.*, p. 208.

7. « En songeant à cette incroyable générosité des Anglais dans l'affaire des Barbaresques, je crains toujours qu'il n'y ait anguille sous roche. Ce beau désintéresse-

la complaisance dont l'Angleterre fit preuve envers l'Autriche et dans son incompréhension des aspirations italiennes sinon la confirmation de toutes ses craintes vis-à-vis du cabinet de Londres ?

IV

Sa familiarité avec la politique suivie par l'Angleterre dans sa lutte contre Napoléon permit à Maistre d'étudier les Anglais. C'est ainsi que, à côté de sa relation du progrès de la guerre, nous trouvons, soit des jugements intéressants sur les hommes d'état britanniques de l'époque, soit des appréciations souvent piquantes sur le génie anglais en général et, par contre-coup, sur celui des Français.

Dans le ministre Pitt Joseph de Maistre voyait, sinon un homme de génie, tout au moins un homme de talent, mais qui n'était pas à la hauteur de la tâche que lui avait imposée les événements européens de l'époque. Ennemi personnel de la France il avait vu dans les guerres napoléoniennes une simple occasion de détruire l'ennemi de son propre pays, et n'avait rien imaginé de plus efficace pour écraser Bonaparte que de verser l'or à flots afin de gagner l'appui des autres nations européennes¹. Tout en accordant à Pitt de grands

ment n'est point du tout dans leur genre » — *A M. le Comte de Vallaise, St-Petersbourg, 3/15 juillet. 1816.*

I. « Il faudrait être dépourvu de sens autant que d'esprit pour contester à Pitt de grandes qualités, mais de savoir s'il avait celles dont nous avons besoin dans ce moment c'est un terrible problème ; et s'il dépendait de moi de le rendre à la vie et aux affaires, comme sujet, comme Ministre du Roi de Sardaigne, comme Européen, comme ami du bon ordre, je balancerais beaucoup. Il était grand financier, profond dans la tactique parlementaire, ferme, désintéressé, etc. mais il entendait peu la guerre, point du tout la diplomatie, il avait un orgueil excessif qui ne souffrait aucun talent à côté de lui, et une raideur repoussante qui le rendait peu propre à manier les esprits. Mais par dessus tout il était ennemi déclaré, personnel, irrécconciliable de la France, et Votre Excellence peut regarder comme un axiome aussi certain qu'un axiome de mathématique qu'aucun ennemi de la France comme France n'est capable de battre la France à l'époque où nous sommes. Car le point capital est de persuader les Français qu'on n'en veut qu'à Bonaparte ; or, cet art de séparer les Français de leur gouvernement est précisément celui que M. Pitt a le moins possédé. L'exclamation de cet homme célèbre à la première nouvelle du désastre de Quiberon a retenti dans toute l'Europe : « Ce sont toujours des Français de moins ! » Votre Excellence me dira peut-être que l'anecdote est fautive ; j'y consens, mais on la croit ; et dans plusieurs ordres de choses, ce qu'on croit, et même ce qu'on dit sans le croire, produit le même effet que ce qui est, parce que ces sortes de contes sont toujours imaginés d'après le caractère reçu des personnes ». — *Lettre à M. le Comte de Front, 11 juin, 1806.*

talents, Maistre approuve volontiers un critique anglais¹, qui, après avoir fait un bel éloge de l'homme d'état anglais admet qu'il ne pourra jamais éprouver pour lui aucune considération personnelle². Et cela d'autant plus que Pitt n'avait jamais montré beaucoup d'enthousiasme pour la cause de la maison de Savoie³.

Sur Fox le jugement de Maistre est plus sommaire mais aussi moins dur. Prévenu d'abord contre lui parce qu'on ne lui croyait aucun talent pour la politique européenne et par ce qu'on disait de sa mauvaise moralité, Maistre revint sur ces opinions lorsqu'il vit que Fox envisageait sous un jour plus propice les problèmes de la politique européenne et finit par lui donner son entière approbation⁴.

Les jugements de Maistre sur les deux grands politiques anglais contemporains sont dictés en grande partie par son appréciation de leur attitude envers sa patrie, et sont colorés par conséquent d'un ressentiment ou d'une approbation également suspects. Lorsqu'il s'agit de jugements généraux sur les Anglais Maistre arrive cependant à oublier un peu ses préventions politiques et à énoncer des critiques intéressantes sur les gens d'Outre-Manche.

« Pour moi, dit-il, je crois rendre bonne justice aux Anglais, en croyant (mais non pas en le disant) qu'ils sont admirables et insup-

1. Voir *Pursuits of Literature*. London, 1797, in-8, p.129. (L'auteur de cet ouvrage est Th. MATHIAS).

2. « Je ne sais si Votre Excellence a feuilleté un livre anglais, rigoureusement anonyme, et qui fit beaucoup de bruit dans le temps. Il parut en 1800, tout au moins la deuxième édition, sous le titre bizarre de *Pursuits of Literature*. A la page 129 on lit un fort bel éloge de Pitt, après quoi l'auteur ajoute : Is this the language of an enemy ? I respect, nay I would defend him, but I never can entertain a personal regard for Mr. Pitt. » — Je vous avoue, M. le Comte, que j'ai toujours été porté à penser ainsi, et j'ai eu l'occasion de voir les mêmes sentiments dans une foule de cœurs ». — *Lettre à M. le Comte de Front*. St-Petersbourg, 23 Juillet/4 août 1806.

3. « Quant aux sentiments de M. Pitt envers nous, je sais par les registres du Parlement que lorsqu'on lui reprochait dans la Chambre des Communes d'avoir totalement abandonné le Roi de Sardaigne, il répondit froidement : Nous lui aurions rendu un fort mauvais service en le plaçant au milieu de ces nouvelles républiques. ». *id.*

4. « On admire beaucoup de tout côté la marche de M. Fox. Je vous avoue de nouveau que pour ma part j'ai eu des préjugés contre lui, mais je ne demande pas mieux que d'en revenir ». — *Lettre à M. le Comte de Front*, 5/17 juillet 1806. — « Je ne vois aucune raison de regretter l'ancien ministère. J'ai eu comme beaucoup d'autres de grands préjugés contre ce brillant orateur (Fox) ; je le craignais comme Ministre précisément parce qu'il était orateur ; j'entendais parler mal de sa moralité, etc. Mais il faut être juste, Monsieur le Comte : le nouveau ministère ne nous a rien fait voir que de grand. C'est la force de Pitt, moins l'aigreur et la morgue » — *Au même*, 11/23 juin 1806.

portables » ¹. Le principal défaut qu'il leur reproche est leur manque de souplesse qui les rend incapables d'entreprendre des négociations tant soit peu délicates ², ou de se libérer de leurs habitudes et préjugés nationaux pour prendre part à la vie de leurs voisins ³. C'est ce même manque de souplesse qui leur crée des ennemis et qui fait qu'ils ne sont aimés véritablement que d'eux-mêmes, car leur seul attrait social c'est leur argent ⁴.

Cependant Maistre ne leur conteste pas de grandes qualités. Ils ont, par exemple, « du génie, de l'esprit public et — de l'or » ⁵ ! Même leur attitude vis-à-vis de Napoléon est une preuve de leur supériorité, car une admiration telle que celle qu'ils professent pour cet homme ne pourrait jamais exister dans des cœurs médiocres ⁶. Ce

1. *Lettre à M. le Chevalier de Rossi*, 24 août 1805.

2. « Au reste, Monsieur le Chevalier, je vous l'ai dit souvent, et rien n'est plus vrai : les Anglais ne savent pas négocier, le caractère national exclut même ce talent. Il a quelque chose d'exclusif, de raide et de hautain qui gâte les affaires ». — *Lettre à Rossi*, 4 janv. 1806.

3. « En général, Monsieur le Comte, les Anglais me paraissent avoir très peu de talent pour la diplomatie : car l'art de négocier n'est que l'art de capter les esprits, et l'art de capter les esprits n'est que l'art de se gêner. Or, la nation anglaise est celle qui se gêne le moins. L'Anglais porté constamment avec lui ses goûts, ses tics et ses usages ; il fait le tour du monde sans sortir de Londres. Invitez un Anglais à cinq heures, dans un pays où l'on dîne à trois, il arrivera à six et fera attendre trente personnes, sans se douter de la moindre inconvenance. Annoncez-vous chez lui pour une affaire, malheur à vous si vous rencontrez l'heure du thé, ou des œufs, ou du beurre, ou de la promenade à cheval, etc. Ils sont faits ainsi, et souvent, avec leur talent qui est certainement très grand, ils amusent les spectateurs par celui qui leur manque de manier les esprits ». — *A. M. le Comte de Front*, 19 juin, 1807.

4. « J'observe, j'écoute et je vois avec terreur qu'ils ne sont aimés que d'eux-mêmes. Quelquefois, je voudrais être puissant pour leur dire : mais au nom de Dieu messieurs, soyez aimables, écoutez un peu le bon sens étranger, ne traitez pas les cabinets comme vous traitez les filles : au lieu d'offrir de l'argent, faites l'amour... Les Anglais manquent absolument de cette dextérité, de ce liant, de cette souplesse qui font réussir les négociations. Leur politique ressemble à leur galanterie : ils ne savent qu'offrir de l'argent. Il ne gâte rien sans doute, cependant il vaudrait mieux faire l'amour ». — *Lettre au Roi Victor-Emmanuel*, 29 mai 1805.

5. *Lettre à M. le Chevalier de Rossi*, 24 août 1805.

6. « Si vous lisez les papiers publics anglais, vous aurez été effrayé de l'intérêt qu'il inspire dans le pays d'Albion, et des belles dissertations des jurisconsultes anglais pour établir qu'on ne doit pas retenir ce digne homme en prison. On peut être surpris, au premier coup d'œil, du sentiment universel d'admiration que les Anglais ont montré dans cette occasion ; mais si vous regardez de près vous reconnaîtrez que ce sentiment honore infiniment les Anglais. Les peuples, comme les individus, sont admirateurs à mesure qu'ils sont supérieurs. La médiocrité refuse toujours d'admirer et souvent d'approuver ; c'est le caractère distinctif d'un peuple illustre que nous avons l'un et l'autre beaucoup connu ». — *Lettre au Comte d'Arabay*, 12 nov. 1797, citée dans *Joseph de Maistre et Blacas*, p. 32.

sentiment admirateur est d'ailleurs le résultat logique de certains événements de l'histoire de l'Angleterre, car une nation qui avait de son plein gré changé de souverain et chassé son roi légitime ne pouvait guère reprocher à Bonaparte des actions semblables à celles qu'elle avait commises elle-même¹. De plus, croyant à la légitimité de sa maison d'Orange, elle ne pouvait avec logique nier que Bonaparte n'eût certains droits au pouvoir en France².

Mais, s'il y a une grande part de logique dans une telle attitude, il y en a très peu cependant dans celle de l'Angleterre vis-à-vis de l'insurrection espagnole. En effet croyant que la liberté ne peut exister là où il n'y a pas de constitution à l'anglaise, les Anglais n'y ont vu qu'un effort de la part des Espagnols pour détruire le despotisme chez eux, tandis que leur insurrection était destinée au contraire à défendre leur ancien gouvernement contre un usurpateur étranger³.

Un autre défaut, plus sérieux encore, que Maistre note en Angleterre, est la liberté exagérée accordée à la presse. Celle-ci se permet de traiter la famille royale de la façon la plus scandaleuse et commente, sans qu'on paraisse y prendre garde, des histoires peu reluisantes qui devraient rester au moins clandestines⁴. D'un autre

1. « Je sais tout ce qu'on peut reprocher à Bonaparte ; il est *usurpateur*, il est *meurtrier* ; mais faites-y bien attention, il est *usurpateur* moins que Guillaume d'Orange, *meurtrier* moins qu'Élisabeth d'Angleterre ». — *Lettre à M. le Chevalier de Rossi*, 13 déc. 1807.

2. « Dans toutes les révolutions, il y a des questions de morale insolubles pour la conscience la plus éclairée et la plus délicate. Nul doute, par exemple, que Guillaume d'Orange n'ait été un usurpateur, digne de périr sur l'échafaud ; nul doute que Georges III ne soit un souverain légitime, digne de l'amour, de l'admiration, des respects de l'univers. Mais à quel moment entre ces deux points extrêmes, la légitimité a-t-elle commencé ? A quel moment le Jacobite est-il devenu coupable ? Réponde qui pourra ». — *Lettre à Rossi*, 20 janvier 1808.

3. « Les Wighs (*sic*) ; les puritains, les partisans de la réforme parlementaire, les philosophes à la mode, toute la gent écrivante, etc. ont vu, dans cette insurrection, non l'effort d'une nation qui défend son indépendance contre un usurpateur étranger, mais celui d'une nation qui revendique sa liberté contre le despotisme de son propre souverain ; et c'est sous ce point de vue que ce grand mouvement leur paraît juste et admirable... Vous voyez la théorie invariable des Anglais que là où il n'y a pas une chambre des Pairs et des Communes (c'est-à-dire dans tout le monde, l'Angleterre exceptée) il ne peut y avoir que tyrans et esclaves ». — *Lettre à M. le Comte de ****, 2 oct. 1809.

4. « Je vois des choses dans cette Angleterre qui m'inquiètent bien plus que ses lenteurs ; c'est l'incroyable licence qu'on s'y permet contre la famille royale. J'ai eu l'honneur de vous en faire remarquer dans le temps des exemples extraordinaires ; mais la bruyante affaire de Mme Clarke avec S. A. R. Monseigneur le Duc d'York en a fourni de nouveaux et d'un genre véritablement inouï... Je connais les fautes qui

côté ces mêmes journaux, « feuilles tardives, immenses et qui n'instruisent que l'Angleterre »¹, sont des organes appartenant aux divers partis politiques, peu dignes de créance par conséquent, et, dans des moments de tension extrême, ils font paraître des articles qui ne peuvent manquer de blesser sérieusement les alliés de la Grande-Bretagne².

Les jugements de Joseph de Maistre sur l'Angleterre se complètent par une comparaison entre les deux grandes nations rivales, la française et l'anglaise. Elles jouissent toutes deux, affirme-t-il, d'un grand privilège en Europe, privilège qu'elles doivent à leur supériorité et dont il résulte que ce sont les seules nations qui fassent deux véritables partis et s'opposent naturellement l'un à l'autre. Leur rivalité est portée à un tel point qu'elle divise l'Europe entière en deux camps distincts, aussi différents, aussi inconciliables que deux religions. De telle sorte que la moindre réflexion faite par un Anglais en faveur des choses de France, ou par un Français en faveur de celles d'Angleterre ne manquera pas de soulever, parmi les membres de l'une et de l'autre nation, des sentiments de malveillance, sinon de véritable haine³.

ont été commises, et je sais ce qu'on doit accorder à l'esprit du gouvernement ; mais il y a des bornes à tout et une pareille licence les passe toutes. De pareils symptômes annoncent la mort, et on aura beau parler de l'excellence du gouvernement, de l'esprit public, de l'attachement au roi etc. Tout cela ne signifie rien. Il n'y a rien de si tranquille qu'un magasin à poudre une minute avant qu'il saute ». — *Lettre à Rossi*, août 1809.

1. *Mémoire pour le Roi Victor-Emmanuel*, déc. 1805.

2. « Il paraissait extrêmement difficile que la Russie demeurât amie de deux ennemis mutuels, tels que la France et l'Angleterre ; mais personne ne s'attendait à cette précipitation. Dieu veuille que l'extrême licence des papiers anglais n'y ait pas contribué. L'Empereur y est traité d'une manière épouvantable ». — *Lettre à M. le Comte de Front*, 30 oct. / 11 nov. 1807. — « On a insulté l'Empereur fort mal à propos dans les papiers anglais ». — *Lettre à Rossi*, 20 oct. / 1 nov. 1807.

3. « Les deux grandes nations rivales, la française et l'anglaise, ont un singulier privilège en Europe, qu'elles doivent à leur supériorité. C'est que ces deux nations sont les seules qui fassent deux véritables partis, et qui s'agrègent les autres hommes par l'opinion, comme s'il s'agissait de deux religions. On dit cet homme est Anglais, cet homme est Français, comme on dit il est catholique ou protestant, et par une conséquence naturelle de l'esprit de parti, il n'y a de part et d'autre ni justice ni modération. Si vous dites à un Français qu'on travaille mieux les instruments de mathématiques à Londres qu'à Paris, il vous suspectera tout de suite, et les Anglais de leur côté ne manqueront pas d'appeler Jacobins tous ceux qui ne les aiment pas. Toujours par la même raison, dès qu'un homme un peu connu dans le monde est suspect ou odieux à l'une des nations, il devient tout de suite cher à l'autre ». — *Lettre à Rossi*, 1 / 13 avril 1809.

Il existe cependant certains points sur lesquels Maistre croit pouvoir énoncer un avis très net. La capitale de l'Angleterre, par exemple, pourrait être qualifiée avec quelque justice de « séjour des préjugés et des talents »¹, tandis que Paris pourrait être considéré comme « la patrie de l'esprit et de la bêtise »²; la France le cède à sa rivale en ce qui concerne la médecine³; tandis que l'Angleterre n'est point aussi supérieure à la France qu'elle le croit en fait de jurisprudence⁴.

Mais ce sont là des considérations de peu d'importance, et la comparaison devient beaucoup plus intéressante lorsqu'on contemple les deux nations sous le rapport militaire. Leur rivalité est poussée à tel point qu'elle divise le globe entier entre deux propriétaires, l'un maître de la mer et l'autre de la terre, mais chacun inférieur à son adversaire sur l'élément naturel de l'autre⁵. L'Angleterre cependant est dans une situation beaucoup moins favorable que la France, car, puissance maritime avant tout, elle ne sait pas envisager les engagements de terre sous leur véritable jour⁶, et, point infiniment plus important encore, ne

1. *Lettre au roi Victor-Emmanuel*, 29 mai/10 juin 1805.

2. *Id.*

3. « Les Français ont très peu de talent pour la médecine.... Les Anglais au contraire se sont infiniment distingués dans ce genre; et tandis que l'étude de la médecine a conduit dans d'autres pays une infinité d'hommes, même d'hommes habiles, au matérialisme, les médecins anglais au contraire présentent une constellation de noms aussi distingués par leur caractère moral et religieux que par leurs profondes connaissances » — *Étude sur la souveraineté*, p. 136. Maistre semble avoir pris ce jugement sur les médecins anglais d'un article du Docteur Cheyne publié dans l'*European Magazine*, nov., 1791, p. 356, cf. *Soirées X^e* Entretien, p. 172, note.

4. « La procédure criminelle de la Sardaigne est un chef d'œuvre, moyenne proportionnelle très habilement tirée entre la procédure anglaise (bien moins bonne qu'on ne le croit) et l'ancienne française ». — *Lettre au Prince Koslowski*, 12/24 oct. 1815. — « Votre Excellence me parle d'un *parere* des jurisconsultes anglais. Il y a sans doute en Angleterre de bons jurisconsultes anglais, mais point du tout de bons jurisconsultes ». — *Au même* 22 juin / 4 juillet 1816.

5. « Voilà donc le monde divisé en terre et en eau et n'ayant plus que deux propriétaires. Jamais on n'a vu un tel état de choses ». — *Lettre à Rossi* 4/16 janv. 1808 — « Manque-t-il aux Français de l'intelligence, du courage et de l'activité? Ne sont-ils pas grands mathématiciens et grands commerçants? Et cependant ils sont toujours écrasés sur mer; il en est de même des Anglais sur terre, malgré toute la bravoure et tout le talent imaginables ». — *Au même*, 17 sept. 1809.

6. « Les fanfares dont toute l'Angleterre avait retenti pour ces deux escarmouches de Zambucica et de Vimiera prêtaient réellement au ridicule; lorsque les Anglais voient deux ou trois mille cadavres étendus *super aridam*, ils croient d'abord que

semble pas se douter que son empire peut être détruit complètement par une puissance ennemie agissant contre elle sur terre. En effet, les puissances maritimes ont toujours péri par les échecs sur terre¹, et la Grande-Bretagne pourrait être anéantie par un ennemi qui l'attaquerait dans ses colonies de l'Inde². La France, par contre, nation de militaires, n'est pas faite pour avoir un grand empire colonial, et ne risque point, par conséquent, des dangers aussi terribles que ceux qui menacent sa rivale³.

Somme toute, d'après son étude des nations française et anglaise, Maistre conclut à bien des vertus et beaucoup de défauts de part et d'autre, mais il ne se hasarde pas à affirmer la supériorité de l'un des deux peuples sur son rival⁴. Il se contente de signaler à ses correspondants les traits qui l'avaient frappé le plus dans les deux caractères, et il laisse à d'autres le soin de tirer des conclusions plus fastidieuses des « contradictions de notre pauvre nature humaine ».

c'est une bataille de Cannes ». — *Lettre à Rossi*, 18/30 déc. 1808. — « Ces gens-là, (les Anglais) sont amis de la plaine liquide ; sur terre rarement ils ont le pied ferme » — *Au même*, 15/17 février 1806.

1. « Je crois avoir eu l'honneur de vous le dire et rien n'est plus vrai, toutes les puissances maritimes ont péri par terre, depuis la bataille de Zama jusqu'à celle d'Agnadel ». — *Au même*, 4/16 janv. 1808.

2. « L'Angleterre est malheureusement divisée en deux parties dont l'une regarde le couchant et l'autre le levant ». — *Au roi Vict.-Emm.*, 8/20 nov. 1805. — « Elle peut être attaquée chez elle ou dans l'Inde. Une invasion chez elle paraît chimérique à la raison méditant sur les bases ordinaires... Du côté de l'Inde, le péril est beaucoup plus certain et mérite toute son attention ». — *Lettre à Rossi*, 2/16 janv. 1808.

3. « D'ailleurs, le caractère des nations est toujours le même. Barclay, dans le 16^e siècle, a fort bien deviné celui des Français sous le rapport militaire. C'est une nation, dit-il, supérieurement brave, et présentant chez elle une masse invincible ; mais lorsqu'elle se déborde, elle n'est plus la même. De là vient qu'elle n'a jamais pu retenir l'empire sur des peuples étrangers, et qu'elle n'est puissante que pour son malheur ». — *Considérations*, p. 86. Voir BARCLAY, *Icon animorum*. London, 1614 in-8, (étude sur le caractère des différentes nations européennes). Traduction française sous le titre *Le tableau des esprits*. Paris, 1625, in-8.

4. Voir, par exemple, *Lettre à M. le baron Vignet des Étoles*, 26 août 1794 : « J'aime et estime les Anglais beaucoup plus que les Français, mais je ne sais pas en tirer la conclusion qu'il faut être injuste envers ces derniers. Ma logique ne s'étend pas jusque-là. Vous dites que les Français voudraient détruire les Anglais ; oui, précisément comme les Anglais voudraient détruire les Français. Ils leur ont fait la guerre pendant trois cents ans ; ils ont gagné les batailles de Poitiers, de Crécy, d'Azincourt ; ils ont fait couronner un roi anglais à Paris. S'ensuit-il qu'il faille partager l'Angleterre et donner la province de Middlesex à l'Empereur ? Quelle logique ! »

V

Joseph de Maistre n'a pas voulu voir de l'Angleterre un tableau incomplet tel que ses quelques amis anglais étaient capables de lui fournir. Il n'a pas pu se contenter d'une image factice, arrangée par ceux de sa propre nationalité qui avaient le plus d'intérêt à répandre une conception faussée du pays d'Outre-Manche. Il n'a pas voulu se borner à ces connaissances générales que peuvent recueillir les observateurs étrangers, grâce à la complaisance tant soit peu ironique des gens qu'ils étudient. Mais il s'est décidé à connaître les Anglais tels qu'ils sont, tels qu'ils paraissent aux yeux de leurs compatriotes, quitte à les juger ensuite selon ses propres idées de Français, de Savoyard, ou pour mieux dire, de cosmopolite. Par conséquent, puisqu'il n'a pas pu les étudier chez eux, il les a étudiés inlassablement dans leurs œuvres.

La plupart de ses lectures anglaises se rapportent à la solution des grands problèmes philosophiques. Convaincu qu'il était que « le commencement de la sagesse en philosophie, c'est le mépris des idées anglaises »¹, il avait pratiqué tant et si bien ces idées, dans le but de les réfuter, que même dans les moments où il s'occupait le moins de philosophie, les allusions, quelquefois précises, quelquefois plus générales, à des œuvres anglaises jaillissaient presque inconsciemment de sa plume ; tandis que, dans son œuvre polémique, le nom d'un écrivain, le titre d'un ouvrage, une remarque tombée en passant au sujet d'une idée ou d'une thèse exposée par un auteur anglais, venaient se placer dans le cours de son argument. Certes, ils ne servent pas toujours à étayer la propre thèse de Maistre, mais ils indiquent tout au moins et de la façon la plus claire, la grande étendue, sinon la variété, de ses lectures, démontrent incontestablement que, lorsqu'il s'en prenait aux idées anglaises, il ne le faisait pas sans pleine connaissance de cause.

Car, familier comme on l'était peu à son époque avec les ramifications de la pensée anglaise, il fit preuve d'une érudition remarquable dans presque tous les domaines et, lorsqu'on le compare aux autres écrivains français du XVIII^e siècle, il fait figure parmi eux de véritable grand savant dans les choses d'Outre-Manche.

Ce sont d'abord les historiens spécialistes de l'histoire d'Angleterre, dont il cite les noms et souvent même les textes, qu'il met

1. *Lettre à M. le Vicomte de Bonald*, 1/13 déc. 1814.

à contribution ¹. Hume ², Robert Henry ³, Lyttleton ⁴, Bolingbroke ⁵, paraissent sous sa plume, lui apportant une connaissance rare non seulement des événements mais encore des personnages ⁶ de l'histoire anglaise. Cette connaissance il la complète par la lecture des journaux publiés à Londres ⁷; par celle des rapports des débats parlementaires ⁸ qui lui fournissent des détails sur la législation anglaise ⁹, sur des affaires judiciaires contem-

1. Pour indiquer la variété et en même temps le grand désarroi des lectures de Maistre nous avons cru utile de ne pas mettre d'ordre là où pour Joseph de Maistre il n'y en a pas eu. Effectivement, nulle part dans son œuvre on ne trouve d'indication qu'il ait consulté *systématiquement* les textes qu'il cite sur un sujet donné. Aucun ordre, ni chronologique ni autre, dans ces lectures, ce qui a été cause, ainsi que l'a remarqué Latreille (*op. cit., passim*) que Maistre a quelquefois passé sous silence un ouvrage indispensable et fait appel à des textes curieux mais moins bien connus.

2. *History of England*. London, 1782, 8 vols., in-8°, cité dans *Considérations*, dans *Essai, passim* (Voir *infra*, ch. V.) et dans *Examen*, p. 57.

3. *History of Great Britain*. Edinburgh, 1781, in-4°, cité dans *Franco-Maçonnerie*, pp. 59-60.

4. *Letters on the History of England*. London, 1764, 2 vols. in-8°, cité dans *Quatre chapitres sur la Russie* (*Œuvres* t. VIII. pp. 279-360.)

5. *Letters on the Use and Study of History*. Bâle, 1788, in-8°, cité dans *Lettre au roi Victor-Emmanuel*, 8 nov. 1805.

6. Voir, par exemple, *lettre à Blacas* (1/13 fév. 1812) cité dans *Joseph de Maistre et Blacas*, pp. 178-179 : « Monk était-il un émigré jacobite ? C'était au contraire un républicain exalté, et il avait fait passer au fil de l'épée une ville royaliste. Mais on ne parle plus de tout cela et les ducs d'Albemarle, qui descendent de lui, s'en embarrassent, je crois, fort peu. Les Berwick, les Fitz-James et tous les Jacobites dépayés furent moins heureux » — *Au roi Victor Emmanuel* 24 déc. 1811, 5 janv. 1812 : « Blake disait à ses gens : Mes amis, ne nous mêlons pas de ce qui se fait à Londres etc. » — *Considérations*, p. 130 : « Qu'ils se souviennent de Jacques II, durant le combat de la Hogue, applaudissant, du bord de la mer, à la valeur de ces Anglais qui venaient de le détrôner ». — *Du Pape*, liv. III, ch. 3, p. 293 : « Qu'on imagine un Pitt, un Fox, un Burke, un Grey, un Granville ou d'autres têtes de cette force, assistant à l'un de ces sermons ».

7. Le *London Chronicle* où, dans le numéro du 3 nov. 1794, il trouva le compte rendu du procès de Thomas Hardy et autres, accusés de haute trahison. Voir *Étude*, pp. 277-80 ; *id.* 4 mars 1806. Compte rendu du débat sur la cumulation des emplois dans la magistrature et dans le conseil privé. Voir *Essai*, § VII ; *Morning Chronicle* n° 7930. Discours de Pitt devant la chambre des Communes. Voir *Étude*, pp. 277-80 ; *id.* n° 13441. Condamnation d'un certain Eason pour avoir tenté de renverser la religion anglicane. Voir 5^e *Lettre sur l'Inquisition espagnole* ; *id.*, n° 14203. Epigramme sur le parlement anglais. Voir *op. cit.* ; *Weekly Messenger*. Voir *Lettre à Rossi*, 15/27 fév. 1806.

8. Dans les journaux précités et dans COBBETT, *Parliamentary Debates*. London, 1805 et seq.

9. Débat sur l'émancipation des catholiques irlandais et législation en leur faveur (1805). Discours du Lord Limerick. (Voir COBBETT *op. cit.* an. 1805), cité dans *Lettre à Rossi*, août 1809, dans *Du Pape*, liv. II, chap. 6, pp. 176-7, et dans 5^e *Lettre sur l'Inquisition espagnole*.

poraines¹ ou sur l'orientation de la politique² ; par l'étude des légistes³ ou des économistes⁴ ; par l'examen, finalement, des revues⁵, et même de la correspondance ou des mémoires de divers auteurs⁶.

Il s'occupe ensuite d'histoire universelle, compulsant les textes des auteurs anglais qui s'étaient proposés d'approfondir le caractère des civilisations les plus disparates, tant anciennes que modernes. Gibbon, ce « grand ennemi de la foi », lui est devenu si familier qu'il peut citer non seulement des jugements ayant trait à l'histoire romaine⁷ mais encore des réflexions très diverses énon-

1. Affaire du Major Bernardi, accusé de crime d'état et retenu en prison 40 ans sans jugement. Voir *Lettre à M. le Comte de Vallaïse*, 20 août/1^{er} sept. 1815 ; affaire de Billingham, catholique irlandais, qui avait tenté d'assassiner le ministre Percival à cause de l'opposition de ce dernier au Bill d'émancipation. Voir *Lettre à M. le Comte de Front*, 1812.

2. Attitude de Pitt envers la Sardaigne — « Je vois Pitt, accusé de nous avoir abandonné, dire en plein parlement : Nous aurions rendu un fort mauvais service au Roi de Sardaigne en le plaçant en contact avec ces républiques incendiaires d'Italie » — *Lettre à M. le Chevalier de Rossi*, mai 1808. Voir aussi *Lettre à M. le Comte de Front*, 23 juillet/4 août 1806 ; attitude de l'Angleterre après la chute de Napoléon — « Le discours qui a ouvert dernièrement la nouvelle session du parlement d'Angleterre et qui a si justement mérité les applaudissements de l'Europe entière, a été suivi dans la chambre des Pairs par un autre discours tout à fait digne de celui qui était parti du Trône, et qui a roulé en grande partie sur la haute importance du rétablissement de l'équilibre » — *Mémoire pour le roi Victor-Emmanuel*, 6/18 déc. 1813.

3. Blackstone, de Lolme et autres. Voir *infra*, ch. V.,

4. Morceau tiré de l'*History of the Public Revenue of the British Empire* de Sir John SINCLAIR, (Voir compte-rendu de cet ouvrage dans *European Magazine*, vol. 7, 1785, et vol. 18, 1790, cité dans *Étude*, pp. 277-80 ; allusion aux *Travels in France* d'Arthur YOUNG London, 1789, in-8° : « Une nation de quinze millions d'hommes peut être non seulement plus heureuse, ce qui n'a pas besoin de preuve, mais plus puissante qu'une autre nation de vingt millions ; c'est ce que des économistes ont parfaitement prouvé, et M. Young vient de le confirmer par de nouvelles observations, dans un ouvrage également précieux par les vérités qu'il établit et par les erreurs qu'il rétracte » — *Étude*, p. 273.

5. *European Magazine*, août 1790, p. 91. Lettre de Sir Christopher Wren, citée dans *Soirées*, 6^e entretien ; *id.*, mars 1790, discours de Burke, cité dans *Du Pape*. Conclusion, p. 384 ; *Bibliothèque britannique*, nov. 1791, article du Docteur Cheyne, cité dans *Soirées*, notes du X^e Entretien ; *id.*, fév. 1797. Lettres théologiques de Newton au Docteur Bentley, citées dans *Examen*, ch. XV, p. 311 ; *Edinburgh Review*, ann. 1810. Article de Reid sur Bacon et Aristote, cité dans *Examen*, ch. I, p. 33 ; *id.*, 1804. Article sur la répression de la révolte en Irlande sous le règne d'Elisabeth, cité dans 5^e *Lettre sur l'Inquisition espagnole* ; *id.*, 1803, p. 215, allusion à Bossuet, relevée dans *Du Pape*, liv., III, ch. X, p. 255.

6. *Mémoires* de GIBBON, (Paris, an. V, 2 vols, in-8°), pp. 339, 343, *seq.* au sujet de la religion anglicane, cités dans 5^e *lettre sur l'Inquisition espagnole* ; *Discourses* de Sir Joshua REYNOLDS, (Paris, 1787, 2 vols, in-8°), cités dans 4^e *Paradoxe*, pp. 191-2.

7. GIBBON. *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Paris, 1812, 13

cées en passant par l'auteur anglais¹ ; Adams², Mitford³, Ferguson⁴, Dawes⁵ et Potter⁶ l'aident à compléter sa connaissance de l'histoire de Grèce ou de Rome, tandis que Jones⁷, Buchanan⁸, Maurice⁹, et les auteurs des *Asiatic Researches*¹⁰ le renseignent sur la civilisation de l'Inde, lui offrent des précisions, tant sur l'histoire hindoue que sur les mœurs des différentes sectes religieuses.

L'histoire de la religion le préoccupe également, et les écrivains anglais servent encore à orienter ses études dans ce domaine¹¹. Une foule d'auteurs diversement qualifiés lui sont familiers, soit par l'intermédiaire des textes mêmes de leurs ouvrages, soit par ceux

vols, in-8°, traduction française de Guizot.), t. I, p. 35, cité dans *Étude*, p. 283, note I ; t. IV, ch. XXI. (sur l'importance des Papes au IV^e siècle). Voir *Du Pape*, liv. I, ch. VI, p. 56.

1. GIBBON, *op. cit.*, t. XIII, ch. LXX, p. 210. « Gibbon convient que si l'on calcule de sang-froid les avantages et les défauts du gouvernement ecclésiastique on peut le louer dans son état actuel, comme une administration douce, décente et paisible » — *Du Pape*, liv. I, ch. XI, p. 84, note I ; GIBBON, *op. cit.*, t. XIII, ch. XXVIII, p. 368, note 34. — « Un grand ennemi de la foi déclare qu'il ignore par quel concours de circonstances heureuses le Panthéon fut conservé jusqu'au moment où, dans les premières années du VII^e siècle, un Souverain Pontife le consacra à tous les Saints ». — *Du Pape*, Conc., p. 404 ; GIBBON, *op. cit.*, t. XII, ch. XXXVIII. — « Gibbon n'a-t-il pas dit que Jean-Jacques Rousseau, lorsqu'il lui arriva de comparer Socrate à Jésus-Christ, n'avait pas fait attention que le premier ne laissa pas échapper un mot d'impatience ou de désespoir ? » — 5^e lettre sur l'*Inquisition espagnole* ; GIBBON, *op. cit.*, t. VII, ch. XXXVIII. — « Les évêques, c'est Gibbon qui l'observe, ont fait le royaume de France » — *Du Pape*. Discours préliminaire, p. 12 ; « On pouvait dire de tous les états de l'Europe, avec plus ou moins de vérité, ce que Gibbon a dit de la France, que ce royaume avait été fait par des évêques ». — *Essai*. § LXV.

2. *Roman Antiquities* (London, 1801, in-8°), cité dans *Du Pape*, liv. III, ch. II, p. 269.

3. *History of Greece* (London, 1784, 2 vols, in-8°), cité dans *Étude*, pp. 130-131, note I.

4. *History of the Progress and Termination of the Roman Republic* (Dublin, 1783, 3 vols, in-8°), cité dans *Étude*, p. 276.

5. *Miscellanea* (Oxford, 1785, in-8°), cité dans *De l'Église gallicane*, liv. I, ch. VIII, p. 50.

6. *Greek Antiquities* (London, 1740, 2 vols, in-8°), cité dans *Du Pape*, liv. III, ch. III, p. 279.

7. *Works* (London, 1799, 6 vols, in-4°). Voir *infra*, ch. IV.

8. *Christian Researches in Asia* (London, 1814, in-8°), cité dans *Du Pape*, liv. III, ch. II, p. 272 et liv. III, ch. I, pp. 257-8.

9. *Modern History of Hindustan* (London, 1802-9, 2 vols, in-4°), cité dans *Lettre à M. le Comte de Vargas*, 1^{er} nov. 1807 et dans *Du Pape*, liv. I, ch. VI, p. 56.

10. Calcutta, 1788-1836, in-4°, cité (ann. 1792), dans *Étude*, p. 123 et dans *Soirées*. 2^e Entretien, note V, note XIII.

11. Cf. *infra*, ch. IV.

des critiques. Lardner ¹, Bryant ², Cudworth ³, Robertson ⁴, Warburton ⁵, Shuckford ⁶, Middleton ⁷ et Hume même ⁸ lui offrent des précisions sur diverses religions de l'antiquité, tandis que Sherlock ⁹, Leland ¹⁰, Stillingfleet ¹¹, Alban Butler ¹², Jenyns ¹³, et Paley ¹⁴ lui apportent leur témoignage en faveur de la religion chrétienne, témoignage qui se complète par des détails tirés d'ouvrages de savants qui s'étaient proposés de scruter les bases de la religion anglicane, tels l'évêque Newton ¹⁵, Bingham ¹⁶, Blair ¹⁷ ou Clarke ¹⁸.

Aussi son intérêt ne s'arrête-t-il pas là. Il consulte d'autres ouvrages anglais sur les sujets les plus inattendus, celui du chimiste

1. *Heathen Testimonies* (dans t. I, des *Works*, London, 1788, 2 vols, in-8°), cité dans *Lettre à M. le Comte de Vargas*, 20 oct./1^{er} nov. 1807.

2. *New System or Analysis of Ancient Mythology*. London, 1776, 3 vols, in-4°, cité dans *Soirées*, 2^e Entretien, note XIV.

3. *Systema intellectuale*. London, 1678, in-fol, cité dans *Éclaircissement*, p. 299.

4. *History of America* (tr. fr. Paris, 1788, 4 vols, in-12), cité dans *Soirées*. XI^e Entretien, note V. ; *Historical Account of the Growth of Superstition and Religion*. Bâle, 1792, in-8°, cité dans 3^e lettre sur l'*Inquisition espagnole*.

5. *Divine Legation of Moses* (non pas, comme le disait Maistre, *Divine Legislation*). London, 1742, 6 vols, in-8°, cité dans *Mémoire sur la F.-M.*, p. 80.

6. *Creation and Fall of Man* (London, 1753, in-8°), cité dans *op. cit.*, *loc. cit.*

7. *Essay on the Allegorical and Literal Interpretation of the Fall of Man* (dans t. 2. des *Miscellaneous Works*. London, 1752, 4 vols, in-4°), cité dans *op. cit.*, p. 106.

8. *Natural History of Religion* (dans *Essays and Treatises on Several Subjects* London, 1758, in-4°), cité dans *Éclaircissement*, pp. 300-301.

9. *Tryall (sic) of the Witnesses of the Resurrection of Jesus Christ* (1729) — tr. fr. sous le titre *Témoins de la résurrection de Jésus-Christ*. (La Haye, 1732, in-8°), cité dans *Lettre à Madame Swetchine*, 31 juillet/12 août 1815.

10. *Defence of Christianity*. London, 1752, (2^e éd., 2 vols, in-8°), tr. fr. sous le titre *Nouvelle démonstration évangélique*. Liège, 1768, 4 vols, in-12, cité dans *Examen*, ch. XVIII, p. 385.

11. *Origines sacrae* (1662. L'édition que nous avons consultée est la troisième. London, 1666, in-4°), cité dans *op. cit.*, *loc. cit.*

12. *Lives of the Saints* (Dublin, 1779-80, 12 vols, in-8°), cité dans *Soirées*. X^e Entretien, p. 190 et note.

13. *The Scripture Testimony* (London, 1755, in-12), tr. fr. sous le titre *Vue de l'évidence de la religion chrétienne*. Paris, 1769, in-12, cité dans *Soirées*. IX^e Entretien.

14. *Horae paulinae* (dans t. 2 des *Works*. London, 4 vols, in-8°), cité dans *Éclaircissement*, p. 317.

15. *Dissertations on the Prophecies* (dans t. 1 des *Works*. London, 1782, 3 vols, in-4°), cité dans *Du Pape*. Conclusion, p. 388.

16. *Works*. London, 1726, 2 vols, in-fol. Voir *Du Pape*, liv. IV, ch. I, pp. 334-5.

17. *Sermons* (Edinburgh, 5 vols, in-8°). Voir *Soirées*. XI^e Entretien, p. 237.

18. *Scripture Doctrine of the Trinity* (et non pas *Scripture and Trinity*). London, 1712, in-8°, cité dans *Réflexions critiques sur l'ouvrage de méthode de l'archevêque de Twer*, (dans *Œuvres*, t. VIII).

Black ¹, celui du réformateur Howard ², celui du légiste Cowel ³, celui du savant Bryant ⁴, pousse même sa curiosité jusqu'à se procurer un exemplaire d'un poème de Byron ⁵, un pamphlet par un auteur anonyme qui s'intéresse aux lois contre les « Dissenters » ⁶ ou encore les curieux ouvrages de Sir Isaac Newton sur l'Apocalypse ⁷ et sur la chronologie des anciens royaumes ⁸. Il cite les poésies de Thomson ⁹ ou de Pope ¹⁰, ou bien traduit un passage sur un traité d'astronomie ayant pour objet de tirer des mouvements stellaires des preuves de la religion chrétienne ¹¹, et finalement, pour que sa connaissance des choses d'Angleterre soit tout à fait complète, il s'attache à la lecture d'ouvrages aussi disséminables que les *Essais* de Hume ¹², le traité de Roscoe sur la vie et

1. *Lectures on Chemistry*. Edinburgh, 1803, 2 vols, in-4°, cité dans *Examen*, ch. XVIII, p. 408, ch. II, pp. 65-66, ch. II, p. 55, note 1 et dans *Soirées*, V^e Entretien, note III.

2. *State of the Prisons* (Warrington, 1777, in-4°), cité dans 4^e lettre d'un royaliste savoisien, (t. VII des *Œuvres*).

3. Nous n'avons trouvé dans les œuvres de Cowel aucun ouvrage ayant pour titre *Dictionary of Law*, et que Maistre cite dans ses *Réflexions critiques etc.* A notre avis il s'agirait de l'ouvrage intitulé *The Interpreter, or Book containing the Signification of Words... such as are mentioned in the Law Writers of this Country*. Cambridge, 1607, in-4°.

4. *Observations on a Treatise* (Eton., 1795, in-4°), cité dans *Lettre à M. le Comte Jean Potocki*. (*Œuvres*, t. VIII, pp. 101-125).

5. — « Voilà deux lettres, excellente Sophie, qui m'ont été remises par le consul d'Angleterre. A ces deux lettres étaient joints deux pamphlets assez volumineux comme tels. Ce sont des poèmes de Lord Byron sur les batailles de Talavera et de Trafalgar ». — *Lettre à Mme Swetchine*, 4/16 août 1816.

6. *A Letter to a Nobleman, on the Laws relative to Dissenting, by a Layman*. London, 1790, in-8°, cité dans *Réflexions sur le Protestantisme* (dans t. VIII des *Œuvres*).

7. *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse*. London, 1733, in-4°. Voir *Soirées*. IX^e Entretien, p. 134. (allusion au « livre de Newton sur l'Apocalypse »).

8. *Chronologie des anciens royaumes*. (Paris, 1725, in 4°), (allusion dans *Examen*, ch. V, p. 134 à cet ouvrage). Ce livre que, d'après le *Dictionary of National Biography*, art. Newton, celui-ci avait prêté en manuscrit à l'abbé Conti, fut passé par Conti à Fleuret qui le publia, en 1723, en même temps que la réfutation et sans la permission de Newton. L'ouvrage ne fut publié en anglais qu'en 1728, après la mort de Newton.

9. *The Seasons. Summer*. (London, 1808, in-16) vv. 1560-63 (sur Newton), cité dans *Soirées*. V^e Entretien, p. 251.

10. *Essay on Man. Epistle III*. (London, 1748, in-8°), cité dans 3^e lettre d'un royaliste savoisien et *Épistle*, V, cité dans *Étude*, p. 327.

11. WHISTON. *Astronomical Principles of Religion*. London, 1725, in-8°, cité dans *Soirées*. X^e Entretien, note à la page 168.

12. *Essays Moral and Political* (London, 1748, in-12), cité dans 4^e lettre sur l'Inquisition espagnole.

le temps de Léon X ¹, le *Tripes* de Hobbes ², ou le récit d'un voyage en Espagne par le recteur Townsend ³.

Ses connaissances en fait d'ouvrages anglais étaient donc grandes, remarquables même. Elles n'étaient pas cependant *littéraires*, car ces ouvrages il les consultait avant tout en philosophe qui cherchait des arguments à réfuter ou des affirmations susceptibles d'étayer la thèse qu'il exposait lui-même. Même des ouvrages qu'on serait en droit de considérer comme des productions purement littéraires sont utilisés quelquefois par Maistre pour appuyer ses propres idées philosophiques. C'est ainsi que, dans les *Considérations sur la France*, une citation de Shakespeare vient, de façon quelque peu inattendue, renforcer sa thèse de l'importance et la nécessité du pouvoir royal ⁴, tandis que dans d'autres ouvrages des citations de Milton viennent soutenir, soit sa théorie de l'expiation par le sang ⁵, soit son explication des lois de la génération ⁶, soit enfin son opinion sur l'usage de l'encens dans les anciennes cérémonies religieuses ⁷.

Toutefois, on ne peut guère fréquenter pendant plus d'une soixantaine d'années les écrits philosophiques d'un pays sans entrer en contact, si peu que ce soit, avec ses productions littéraires, et effectivement Maistre démontre que la littérature d'Outre-Manche ne lui est pas étrangère non plus que ses écrits philosophiques.

Certes sa connaissance des œuvres littéraires anglaises n'a rien d'extraordinaire parmi les écrivains français de son époque, car, dans ce domaine, ses lectures se bornent à des œuvres déjà connues en France, celles de Pope, de Thomson, de Milton, et de Shakespeare que les *Lettres anglaises* avaient déjà signalées à l'attention du public de France. Cependant Maistre se charge d'un travail

1. *Life and Pontificate of Leo the Tenth*. Liverpool (à tort : London), 1805, 4 vols, in-4°, cité dans *Du Pape*, liv. II, ch. VI, p. 174.

2. *Tripes* (dans *Moral and Political Works of Thomas Hobbes*. London, 1750, in-fol.) cité dans *De l'Eglise gallicane*, liv. I, ch. IV, pp. 23-24 ; *id.*, liv. I, ch. VII, p. 44, note I, et dans *Essai sur le principe générateur*. § XV.

3. *A Journey through Spain in the Years 1786 and 1787*. London, 1791, 3 vols, in-8°, cité (d'après la deuxième édition, 1792) dans 3^e *lettre sur l'inquisition espagnole*.

4. *Hamlet*, acte III, sc. 8 (à tort. Voir sc. 3, pp. 687-8 de l'édition d'Oxford 1922, 3 vols, in-8°) cité dans *Considérations*, pp. 12-13.

5. *Paradise Lost* (London, 1761, 3 vols, in-4°) liv. IX, v. 783, cité dans *Soirées*. X^e Entretien, p. 115.

6. *Ibid.*, liv. IV, v. 743 et liv. VIII, v. 798, cité dans *Soirées*, 1^{er} Entretien, note IX, pp. 50-51.

7. *Ib.*, liv. VII, vv. 599-600, cité dans *Examen*, p. 498, note 2.

tout autre que celui de Voltaire, un travail non de vulgarisation mais de critique. Il ne s'agit plus, en effet, de faire connaître les œuvres littéraires anglaises mais, au contraire, de les faire apprécier, étudier, juger. L'attitude de Maistre, par conséquent, est à la fois moins enthousiaste, plus judicieuse et plus sévère que celle des anglomanes de son époque. Il passe en revue certaines œuvres, il les juge, et il en fait remarquer les défauts en même temps que les qualités.

Sa critique littéraire part toujours d'un ou de plusieurs principes généraux préalablement posés et qui en font à la fois la force et la faiblesse. Ainsi ses jugements sur la littérature anglaise sont précédés de quelques pensées paradoxales destinées à frapper le lecteur.

Le beau, affirme Maistre, n'est qu'une convention et une habitude¹. Nous n'avons qu'à considérer la poésie, par exemple, pour voir combien une telle affirmation est juste. En effet, c'est la coutume qui nous amène à imiter dans la lecture d'un vers le mouvement suggéré par le sens, comme l'a très bien vu l'évêque Newton qui, dans ses commentaires sur le *Paradise Lost*, fait remarquer « la marche pesante et spondaïque des derniers vers »². Le même principe est valable aussi en fait de peinture ; c'est la coutume qui dicte les jugements. Un passage tiré des *Discourses* de Sir Joshua Reynolds vient encore à l'appui de cette affirmation. En effet Reynolds avoue franchement que les tableaux de Raphaël ne firent d'abord aucune impression sur lui ; que, pendant son séjour à Rome, les élèves qui avaient le moins de talent étaient précisément ceux qui admiraient le plus Raphaël ; que lui, Reynolds, eut même la faiblesse de feindre l'admiration, et que, la grâce le gagnant peu à peu, il devint enfin sincère admirateur³.

1. *Œuvres*, t. VII, 4^e Paradoxe.

2. *Milton's Paradise Lost, with notes by Th. Newton* (London, 1761, 3 vols, in-4^o), liv. XII, derniers vers, cité dans *op. cit.*, p. 187.

3. « I remember very well my own disappointment when I first visited the Vatican ; but on confessing my feelings to a brother student, of whose ingenuousness I had a high opinion, he acknowledged that the works of Raffaele (*sic*) had the same effect on him ; or rather, that they did not produce the effect which he expected... This was a great relief to my mind ; and, on inquiring farther of other students, I found that those persons only who from natural imbecility appeared to be incapable of ever relishing these divine performances, made pretensions (*sic*) to instantaneous raptures on first beholding them... Notwithstanding my disappointment, I proceeded to copy some of those excellent works. I viewed them again and again ; I even affected to feel their merits, and to admire them more than I really did. In a

Le principe une fois posé que le beau n'est qu'une convention et une habitude, il n'y a qu'un pas à faire pour arriver à cette autre affirmation (dont Maistre a fait la matière d'un paradoxe) que la réputation des livres ne dépend point de leur mérite. S'en prenant d'abord à Locke ¹, il en vient ensuite à la question du mérite et de la réputation littéraires des grands écrivains anglais tels que Milton, Shakespeare et Richardson.

Personne ne se doutait du mérite de Milton, affirme Maistre, jusqu'à ce que Addison criât, du haut de la tour de Londres : « Auteurs grecs, auteurs romains, cédez-nous ! » ² Ce ton frappa les Anglais et ils se rendirent compte qu'ils possédaient chez eux une des sommités du monde littéraire. De telle sorte que la réputation de Milton devint « une propriété nationale, une portion de l'établissement, un quarantième article » ³. Cependant cette opinion n'était pas universelle parmi les Anglais. Pope, dans une lettre à Voltaire, qui lui avait demandé pourquoi Milton n'avait pas rimé son poème, répondit : Parce qu'il n'avait pas su ⁴ ; et le même Pope observa encore que, « dans les endroits mêmes où la clarté est le plus indispensable, Milton emploie souvent de telles transpositions et des constructions si forcées, qu'il ne peut être entendu

short time, a new state and new perceptions began to dawn upon me, and I was convinced that I had originally formed a false opinion of the perfection of art, and that this great painter was well entitled to the high rank which he holds in the estimation of the world ». Ces remarques sont tirées, non pas comme l'affirmait Maistre, d'un des *Discourses* du célèbre artiste anglais, mais de quelques notes qu'il avait réunies avant sa mort et qu'il n'avait pas eu le temps de publier. Voir *The Literary Works of Sir Joshua Reynolds*. (London, 1846, 2 vols, in-12), p. 62. Le texte des parties de ces notes ayant trait aux premières impressions de Reynolds devant es tableaux de Raphael se trouve cité aux pages 63-64 du *Memoir of Sir Joshua Reynolds* (par BEECHY) qui précède les *Discourses*.

1. Voir *infra*, ch. III.

2. Voir *A Critique upon the Paradise Lost, by Mr Addison* (tiré de divers numéros du *Spectator*). Cette étude sur Milton précède le texte du *Paradise Lost* publié par l'évêque Newton et c'est sans doute dans cet ouvrage que Maistre l'avait consultée. Elle a été publiée séparément sous le titre de *Notes upon the Twelve Books of Paradise Lost, Collected from the Spectator, Written by Mr. Addison*. London, 1779, in-12. Elle est conservée sous cette forme dans une collection de *Tracts on Milton* appartenant à la Bibliothèque de l'Université de Sheffield, où nous avons pu la consulter.

3. 5^e Paradoxe, (dans *Œuvres*, t. VII), p. 208.

4. — « Je me souviendrai toujours que je demandai au célèbre Pope pourquoi Milton n'avait pas rimé son *Paradis perdu*, et qu'il me répondit : *Because he could not*, parce qu'il ne le pouvait pas » — Voir VOLTAIRE *Œuvres complètes*. Paris, 1885, 52 vols, in-8°, t. XVIII (*Dict. phil. art. Épopée*), p. 580, cf. aussi *id.*, t. XXV, p. 175 et t. XLVI, p. 83.

qu'à la seconde ou à la troisième lecture »¹. Chesterfield aussi regardait le *Paradis perdu* comme l'une des suites les plus ennuyeuses du péché originel et dit dans ses lettres à son fils que de tous les personnages de Milton il ne connaissait que l'homme et la femme² ; de sorte que le jugement de l'évêque Newton sur le poème, à savoir « que tout homme qui a du génie et du goût ne peut se dispenser de convenir que le *Paradis perdu* est la plus excellente des productions modernes comme la Bible est la plus excellente des anciennes »³, peut, à juste titre, paraître ridicule. Du reste, ajoute

1. Le jugement de Pope sur le *Paradis perdu* n'est guère aussi sévère que Maistre voudrait nous le faire croire. En effet Pope, avant d'énoncer la partie de sa critique citée par Maistre, signale l'à-propos du style de Milton dans certains passages de son poème ayant trait à des descriptions et à des « *imagining and picturesque parts* ». — The imitators of Milton, like most other imitators, are not *copies* but *caricatures* (*sic*) of their original; they are a hundred times more obsolete and cramp than he, and equally so in all places; whereas it should be noted of Milton, that he is not lavish of his exotick (*sic*) words and phrases everywhere alike, but employs them much more where the subject is marvellous, vast and strange, as in the scenes of heaven, hell, chaos etc... In general this unusual style better serves to awaken our ideas in the descriptions and in the *imagining and picturesque parts*, than it agrees with the lower and baser sort of narrations, the character of which is simplicity and purity. Milton has several of the latter, where we find not an antiquated or uncouth word, for some hundred lines together... I wonder indeed that he who ventured (contrary to the practice of all other epick (*sic*) poets) to imitate Homer's lownesses in the *narrative*, should not also have copied his plainness and perspicuity in the *dramatick* (*sic*) parts; since in his speeches (where clearness above all is necessary) there is frequently such transposition and forced construction, that the very sense is not to be discovered without a second or third reading: and in this certainly he ought to be no example « *The Odyssey of Homer. Translated by Alexander Pope Esq.* London, 1791, 4 vols, in-8°, t. IV, § III, *Post script.*, pp., 307-8.

2. « What will you say, when I tell you truly, that I cannot possibly read our countryman, Milton, through? I acknowledge him to have some sublime passages, some prodigious flashes of light; but then you must acknowledge, that light is often followed by *darkness visible*, to use his own expression. Besides, not having the honour to be acquainted with any of the parties in his poem except the man and the woman, the characters and speeches of a dozen or so of angels, and of as many devils, are as much above my reach as any entertainment. Keep this secret or me, for if it should be known, I should be abused by every tasteless pedant, and every solid divine in England » — *Lord Chesterfield's Letters*. London, 1893, 3 vols, in-8°, t. II, p. 559.

3. Maistre ne se souvient pas exactement des paroles de Newton. En effet celui-ci ne fait pas d'allusion à la Bible, mais affirme que le *Paradis perdu* peut rivaliser avec les meilleurs poèmes de l'antiquité — c'est-à-dire, sans doute, avec ceux d'Homère et de Virgile. — « The Paradise Lost is generally esteemed the noblest and most sublime of modern poems, and equal at least to the best of the ancient » — *Paradise Lost. A poem, in twelve books. The author John Milton. The eighth edition...* by Thomas Newton. D.D. London, 1798, 4 vols, in-8°, t. I, *Life of Milton*, p. lx.

Maistre, « une de mes grandes curiosités serait de savoir combien il y a d'Anglais dans les trois royaumes qui se soient assis pour lire Milton »¹. Ajoutons, pour notre part, que le bon Chesterfield n'avait pas peut-être tout à fait tort, que le puritanisme farouche de Milton rend de grandes parties de son poème très ennuyeuses, et que la boutade de Maistre contient une large part de vérité. Il serait en effet difficile de trouver beaucoup d'Anglais, même à l'heure actuelle, ayant lu le *Paradise Lost*, qui semble de plus en plus *perdu* dans la littérature anglaise. Cependant tout en convenant qu'il y a exagération à dire qu'il est aussi important dans la littérature moderne que la Bible l'est dans celle de l'antiquité, il faut admettre que le poème contient de beaux passages. Nous dirons même que si le critique littéraire voudra bien reléguer au deuxième plan la question morale, très inopportune dans la discussion d'une œuvre d'art, il trouvera dans le caractère et dans les paroles de Satan une certaine beauté, une certaine majesté que Joseph de Maistre n'a pas su ou peut-être n'a pas osé apprécier.

En parlant du mérite et de la réputation littéraires Maistre ne pouvait passer sous silence l'exemple de Shakespeare. Pour prouver à ses lecteurs qu'il connaît la légende shakespearienne aussi bien que l'œuvre du grand auteur, il constate d'abord un fait d'ordre historique. « Shakespeare, dit-il, comme on sait, n'avait pas la moindre prétention à la célébrité, au point qu'il n'avait pas même pensé à recueillir ses œuvres »². Il continue ensuite sa critique de l'œuvre du grand dramaturge anglais, le défendant contre les attaques du Docteur Johnson qui voulait faire prévaloir sur Shakespeare les auteurs grecs et romains³. Il retourne même la critique de Johnson contre lui, car, comme il l'a très bien vu, il y a une contradiction évidente entre les affirmations de Johnson que, d'une part, les pièces de Shakespeare sont pleines d'immoralité, de grossièreté et d'indécence et que, de l'autre, ce sont des peintures du monde sublunaire tel qu'il est, où tout se trouve mêlé et confondu, le bien et le mal, la joie et la tristesse, le vice et la vertu⁴. Pourquoi donc,

1. 5^e *Paradoxe*, p. 209.

2. 5^e *Paradoxe*, p. 209.

3. Voir la *Preface* de Johnson dans *The Plays of William Shakespeare, in eight volumes... to which are added notes by Sam. Johnson*. London, 1745, 8 vols, in-8°.

4. « Je ne connais pas de pièce plus curieuse que la Préface de Johnson sur les tragédies de Shakespeare. Ce grand critique accorde au poète tous les défauts imaginables : vice dans les plans, faux bel esprit, immoralité, expression vicieuse, grossièreté, indécence, bouffissure, redondance, jeux de mots interminables etc. « Ses

objecte Maistre avec raison, Shakespeare aurait-il tort de placer une scène bouffonne et même basse à côté d'une scène pathétique ou terrible ? Pourquoi n'aurait-il pas osé peindre ce que l'on voit tous les jours ¹, et Maistre conclut avec cette appréciation très juste : « Les autres poètes ont peint une nature idéale, Shakespeare seul a peint une nature vraie, une nature générale, en un mot, une nature naturelle » ².

Maistre passe ensuite à l'examen du roman de Richardson, *Clarissa Harlowe*, qui eut un grand succès en France mais qui ne réussit pas à réunir tous les suffrages dans son pays d'origine. Gibbon, par exemple, lorsqu'il lut pour la première fois en Suisse ce célèbre roman, écrivit en France : *c'est bien mauvais* ³. Maistre prend cette remarque de Gibbon comme texte pour sa critique de Richardson, appelant l'attention de son lecteur sur l'immoralité et la longueur démesurée de l'ouvrage. « Ce qu'on peut imaginer de plus immoral, dit-il, c'est de rendre le vice aimable ; et c'est précisé-

tragédies, dit-il, sont plus mauvaises à mesure qu'il les travaille davantage. Toutes les fois qu'il sollicite son génie, il n'en obtient qu'enflure, bassesse, fadeur et obscurité. Tous ses discours d'appareil sont faibles et glacés. Il n'avait que l'élan de la nature ; dès qu'il essaye les développements, il impatiente ou il fait pitié ; jamais il ne chagrine davantage ses admirateurs que dans les endroits où il approche le plus de la perfection ; car toutes les fois qu'il est beau, il ne l'est pas longtemps. Jamais il n'est tendre et pathétique sans se permettre bientôt quelque froide pointe, quelque misérable équivoque. Il n'a pas plutôt commencé à vous émouvoir, qu'il travaille lui-même à détruire l'effet. Le jeu de mots surtout est pour lui une espèce de feu follet qu'il ne manque jamais de suivre, et toujours pour se perdre. C'est une magie, un ensorcellement auquel il ne peut résister. Dans le moment où il déploie le plus de dignité et de profondeur, soit qu'il étende nos connaissances ou qu'il exalte nos affections, soit qu'il amuse notre attention ou qu'il l'enchanter, dès qu'une pointe se présente à lui, il abandonne tout pour la suivre : c'est une pomme d'or qui tombe devant lui, et, pour la ramasser, il sacrifie la raison, l'exactitude et la décence. (Voir Johnson *op. cit.*, pp. xxi-xxiii)... Shakespeare nous présente une riche mine d'or et de diamants voilés par des incrustations, avilis par des scories impures, et mêlés à une grande masse de vils minéraux (*op. cit.*, p. xxvi). Si nous lui devons beaucoup, il faut avouer qu'il nous doit aussi quelque chose ; il est sans doute beaucoup loué par notre intelligence et par notre jugement ; mais il l'est aussi beaucoup par la coutume et le respect ; il a de belles scènes ; mais, à tout prendre, aucune de ses pièces peut-être, écrite par un auteur moderne, ne serait entendue patiemment jusqu'à la fin (*op. cit.*, p. xlv)... Les pièces de ce grand homme ne sont, à proprement parler, ni des tragédies ni des comédies ; ce sont des peintures du monde sublunaire tel qu'il est, où tout se trouve mêlé et confondu, le bien et le mal, la joie et la tristesse, le vice et la vertu » (*op. cit.*, p. xiii). Voir 5^e *Paradoxe*, *loc. cit.*

1. 5^e *Paradoxe*, p. 212.

2. *Id.*, *loc. cit.*

3. Nous avons cherché vainement dans l'œuvre de Gibbon ce jugement sur *Clarissa*.

ment ce que Richardson a fait en peignant un scélérat du premier ordre sous les couleurs les plus séduisantes. Il a donné à son Lovelace, non seulement toutes les grâces imaginables, mais cette hauteur de caractère, ce courage, cet ascendant inexplicable et dominateur que tout homme envie, que toute femme adore, et dont la peinture animée est par conséquent également dangereux pour les deux sexes »¹. Non content de ce premier attentat contre la morale, Richardson en a commis un second, « en faisant contraster avec son Lovelace un pauvre honnête homme, qu'il peint gauche et maussade, et qui ne manque pas d'avoir le dessous lorsqu'il est aux prises avec l'effronté libertin »². Troisièmement, « c'est une triste idée que celle de placer un ange de vertu dans un mauvais lieu et de l'y faire martyriser par un scélérat sans honneur et sans pitié. Le forfait de cet homme est épouvantable, et ne devrait pas même être présenté comme possible »³. De plus, toute l'histoire est d'une invraisemblance intolérable, puisque Miss Howe (l'amie de Clarisse) n'a qu'à venir prendre la jeune fille et tout sera fini. En outre, la donnée générale de ce livre blesse l'honneur de la nation anglaise, car dans un pays civilisé de telles choses ne devraient pas avoir lieu, et cela d'autant plus qu'un lecteur qui n'aurait aucun aperçu des lois et de la police d'Angleterre en concevrait, d'après ce roman, une bien mauvaise idée⁴. Finalement Maistre énonce ce jugement plus concis : « J'honore infiniment les belles pages de *Clarisse*, mais jamais elles ne pourront me fermer les yeux sur les longueurs assommantes, l'invraisemblance continuelle et le danger de cet ouvrage »⁵.

V

Cette série de jugements psychologiques, politiques ou littéraires, comportait dans l'esprit de Maistre une double intention. Une intention particulière d'abord, celle de prouver à ses compatriotes que d'aucun point de vue l'Angleterre n'était vraiment supérieure à la France, comme les « philosophes » l'avaient depuis

1. 5^e *Paradoxe*, p. 215.

2. *Ib.*

3. *Ib.*

4. *Id.*, p. 217.

5. *Ib.*

trop longtemps affirmé. Maistre, sans aucun but de propagande nationaliste exagéré du reste, réagissait et voulait faire réagir la France contre l'imitation trop servile des choses d'Angleterre, contre l'idée que, par la psychologie, par la diplomatie ou par la littérature la nation anglaise l'emportait sur la française. Contre de telles idées il accumula non seulement les critiques que lui suggérait son propre esprit cosmopolite mais aussi les critiques des Anglais eux-mêmes. Ainsi, pour la poésie, le théâtre ou le roman anglais, il se met à critiquer les œuvres qui, à un certain moment, avaient paru aux yeux des Français les plus parfaites de l'Europe. Il démontre que ce sont des œuvres qui méritent certes d'être étudiées par les autres nations, mais qu'elles ne sont pas pour cela les seules dignes de retenir l'attention des curieux des autres pays. Très au courant lui-même de l'opinion critique d'Outre-Manche, il se charge de faire connaître cette opinion en France, afin d'y créer une attitude calme, judicieuse, scientifique en quelque sorte envers l'Angleterre, source, en dernière analyse, selon sa manière de voir, des malheurs de la Révolution.

Cependant, ces jugements, si justes qu'ils soient, n'ont rien en somme de véritablement profond. Ce sont de ces jugements qui éblouissent au premier abord, mais qui démontrent ensuite que le critique n'a pas su s'adapter totalement à une mentalité étrangère. Rien de plus dangereux en effet que cette sorte de retenue du critique envers la littérature, la politique, le caractère de nations étrangères, puisqu'on risque ainsi d'énoncer des jugements *good as far as they go*, mais qui justement ne vont pas assez loin. Or c'est ce qui frappe dans les jugements de Joseph de Maistre sur les Anglais. Il les voyait, chose infiniment dangereuse, non de l'intérieur mais de l'extérieur, les jugeait non en eux-mêmes, ni dans leurs rapports avec d'autres Anglais, mais les comparait la plupart du temps à des Français, au lieu de les étudier dans leur milieu naturel. Mais quoi de plus injuste que d'ignorer ou de négliger, dans des critiques de ce genre, cette atmosphère nationale qui conditionne certains phénomènes psychologiques, politiques ou littéraires ? Ne risque-t-on pas de graves erreurs, de grosses lacunes, à négliger, dans l'étude d'un caractère, ce milieu naturel qui l'explique et qui le constitue tel qu'il est ? Ne mérite-t-on pas d'être considéré comme un observateur bien superficiel ? Maistre n'échappe pas tout à fait à cette accusation.

Il avait fréquenté des Anglais et peut-être avait-il raison de leur

reprocher leur « raideur ». Mais ne savait-il pas que l'Anglais cache une timidité fondamentale sous des dehors quelquefois hautains, orgueilleux ? Ne savait-il pas que les Insulaires aiment mieux qu'on les prenne pour des rustres que pour des niais ? Ne savait-il pas qu'ils préfèrent se taire plutôt que de dire un lieu commun ou de proférer une bêtise ? En tout cas, avant de conclure de façon absolue à la raideur des Anglais, Maistre aurait pu, il aurait dû même se rappeler que dans un pays qui n'est pas le sien le visiteur étranger a nettement tendance à vivre sa légende, *to live up to his reputation*, comme il est un peu invité à le faire.

Une objection du même ordre peut être faite à cette autre affirmation dans laquelle Maistre note un deuxième trait distinctif de l'Anglais. L'Anglais, dit-il, fait le tour du monde sans sortir de Londres, ce qui le rend ridicule à d'autres nationalités. N'empêche cependant, pourrait-on répliquer, que cette caractéristique — bonne ou mauvaise peu importe — a permis à la nation anglaise de s'imposer pendant des siècles à une grande partie du globe. N'est-ce pas du reste le trait qui frappe le plus l'indigène d'une colonie et qui le fait aspirer à faire partie de cette caste aux habitudes si étrangement puissantes qu'est le corps colonial ? Ces rites ne cachent-ils pas pour lui le secret du bonheur ou tout au moins du pouvoir ?

De même sa critique de la politique suivie par l'Angleterre dans sa lutte contre Napoléon se prête à une accusation semblable. Sans doute l'Angleterre ne faisait-elle pas une guerre *européenne*, sans doute n'avait-elle pas compris la portée des appels à la délivrance — délivrance des principes révolutionnaires, délivrance des ambitions exagérées de Napoléon. Mais l'Angleterre presque entière, comme n'importe quel autre pays, combattait pour son propre salut, sinon pour son propre avantage, et très peu pour le salut des autres. Du reste, si elle a été, en cette occurrence, par trop égoïste, la Sardaigne, de son côté, échappait-elle complètement à cette accusation ? Maistre lui-même n'envisageait-il pas les guerres napoléoniennes un peu trop d'après les seuls intérêts de son maître ?

Son ignorance de l'atmosphère nationale se trahit le plus clairement dans sa critique de la littérature anglaise. Passe pour Shakespeare, qu'il a pu apprécier à sa juste valeur parce que son œuvre était passée à l'état de patrimoine international. Mais lorsqu'il s'agit de Milton ou de Richardson le cas n'est plus le même. S'éton-

ner de ce qu'un critique comparât l'œuvre de Milton à la Bible, rien de plus naturel au premier abord, mais cet étonnement disparaît si l'on songe que le génie de Milton s'était alimenté à la grande traduction anglaise de son époque, à l'*Authorised Version*, qu'il avait incorporé dans son poème des phrases entières tirées de cette traduction, qu'il utilisait enfin une imagerie et un langage qui, fortement répandus grâce à l'étude générale de l'Écriture, avaient imprégné presque toute la littérature anglaise. L'affirmation de l'évêque Newton n'apparaîtrait donc pas sans quelque fondement.

De même, pour le roman de Richardson, Maistre semble avoir ignoré les influences qui avaient présidé à la création de ce livre : manque de modèles pour ce genre littéraire, relâchement des mœurs, nombre restreint du public des lecteurs et partant danger moins sensible d'une influence néfaste sur la morale. En tenant compte de ces faits, Maistre aurait énoncé sans doute des critiques plus justes et plus utiles sur le roman de *Clarisse*.

Ces jugements de Maistre sont bornés, incomplets. N'empêche cependant qu'ils ont leur part de vérité et — point infiniment plus important — qu'ils ont été, au moment où ils ont paru, très salutaires. En effet ils visaient à réveiller dans l'esprit des Français la conscience de leur existence dans une nation ayant chez elle des sources autochtones de vie et de civilisation.

Or c'est là la deuxième de ces intentions de Maistre dont il a été question plus haut. Il désirait réveiller la conscience nationale française, mais il voulait qu'elle créât, non un désir de domination — il en avait souffert déjà trop cruellement — mais un sentiment d'unité nationale dans le sens le plus large des mots. Que la France rebroussât chemin vers l'époque pré-révolutionnaire, que là elle reprît contact avec ces forces secrètes qui depuis des siècles façonnaient le caractère fondamental du pays, qu'elle se laissât guider enfin par ces forces dans le chemin du développement historique qui lui était naturel — voilà l'enseignement qu'il voulait voir tirer de son œuvre par les Français. Sa critique des choses d'Angleterre, servilement imitées par la France du XVIII^e siècle, apparaît ainsi comme destinée à aider la régénération de la France historique. Prouver que l'Angleterre, quelque grande que fût sa civilisation, avait autant qu'un autre pays des défauts nationaux, c'était inviter ses compatriotes à rentrer dans le bon chemin des traditions nationales.

Une telle attitude n'entraînait nullement, nous l'avons déjà dit,

un nationalisme outrancier. La leçon qui valait pour la France, que Maistre considérait en quelque sorte comme l'« homme malade » de l'Europe contemporaine, valait aussi pour toutes les autres nations. Selon sa manière de voir, elles devaient suivre toutes leur chemin prédestiné sans chercher à *imiter* leur voisin, mais en tirant des événements et des choses de l'étranger des enseignements utiles. C'est ainsi que sa critique des Anglais et de leur pays fait partie de la solution qu'il envisageait au problème du désarroi moral, politique et religieux de son époque.

CHAPITRE II

LE PROCÉDÉ DE LA CONNAISSANCE

L'histoire du procédé de la connaissance n'est, en dernière analyse, que l'histoire d'une tendance inhérente à l'esprit humain, selon laquelle nous nous voyons astreints à chercher, dans toute forme de connaissance, une vérité stable, un principe absolu. Mis en regard des phénomènes de la nature il nous importe à nous, êtres pensants placés au milieu du flux des choses, d'établir entre ces phénomènes des rapports sinon absolus dans le sens strict du terme, tout au moins valables pour la vie de tous les jours, des rapports par conséquent absolus dans la mesure où ils établissent dans le chaos apparent du monde physique des lois que nous voudrions universelles et éternelles.

Il se peut que de tels rapports existent absolument, *per se*, — la science moderne semble de plus en plus encline à l'affirmer — mais la perception de ces rapports par l'esprit humain n'a pas laissé de produire depuis des siècles une grande confusion, même un grand conflit, au fond de notre conscience : contre la science, philosophie de la raison, s'est dressée la religion, philosophie de la foi, et ces deux puissances semblent condamnées à une irréductible opposition.

Elles visent toutes les deux à la connaissance de l'absolu par la détermination des rapports qui existent entre l'homme et l'univers ; mais la religion croit que ces rapports ont été révélés une fois pour toutes par la raison divine, tandis que la science affirme que seule la raison humaine impartiale a le droit de tirer de ces rapports le caractère de l'absolu. La religion soutient que l'absolu que nous cherchons c'est Dieu, qui seul a pu imposer à la matière des lois que l'homme peut approfondir. La science au contraire semble de moins en moins disposée à admettre l'existence d'une force explicative de la matière en dehors d'elle-même. Elle affirme que le seul absolu que nous puissions connaître est un absolu qui, par rapport à l'observateur humain n'est peut-être que relatif, c'est-à-

dire un absolu qui par cercles concentriques va s'élargissant jusqu'à l'infini. Elle ne nie pas que l'esprit humain soit capable de s'élever progressivement jusqu'à quelques-uns de ces cercles concentriques et même de les dépasser. Mais, contrairement à la religion, elle n'ose pas encore affirmer que l'esprit humain soit capable d'en atteindre le dernier. Elle veut bien accepter pragmatiquement un absolu pratique, elle n'ose pas admettre un absolu éternel tel que l'énonce la religion traditionnelle.

Or ce conflit de la religion et de la science s'est principalement déclaré sur la question du procédé de la connaissance. Établir l'existence de l'absolu que peut admettre notre esprit, préciser la nature de cet absolu, découvrir les moyens dont nous disposons pour le connaître, tel est le problème qui s'est posé avec plus ou moins d'acuité pendant tout le cours de l'histoire humaine et tel est le problème qui, avec plus d'insistance que jamais, vient exiger de la pensée moderne une solution satisfaisante. Rien de plus intéressant, voire même de plus utile, que d'étudier, dans l'œuvre d'un penseur comme Joseph de Maistre, l'histoire de ce conflit et la solution qu'il propose à ce grand problème du procédé de la connaissance.

Dans la Grèce Antique la conciliation était facile entre la science et la religion. La mythologie n'était qu'une explication poétisée des phénomènes naturels ¹, et les rites, actes extérieurs, ne constituaient qu'un moyen général d'imposer aux hommes l'obéissance à des formules politiques. Or, les philosophes grecs abandonnèrent de bonne heure la poésie de la religion pour s'attacher à l'étude positive de la nature ². Il ressortait de cette étude que la raison seule était capable d'apercevoir dans le chaos universel des choses les lois directrices de la matière. Car, croyaient-ils, dans la matière brute il y a déjà une forme — une forme mobile peut-être, mais néanmoins finie — et la compréhension de cette forme ne peut être atteinte par les hommes qu'au moyen de l'intelligence, dont le premier mobile est la raison.

Partant, les métamorphoses successives de la forme première ne peuvent être connues que par voie de l'observation, qui offre à la raison les données expérimentales sans lesquelles elle ne peut tirer de l'étude de la matière aucune hypothèse de loi. Cependant, si la raison semblait à ces philosophes le premier principe de la

1. Voir Sir J.G. FRASER. *The Golden Bough*. London, 1890, 2 vols, in-8° passim.

2. BOUTROUX. *Science et religion* (Bibl. de la phil. scient.), Paris, s.d., in-18. Introduction.

connaissance elle ne se bornait pas à ne leur fournir que des explications matérielles dans les sciences de la nature. Platon et son école faisaient de la pratique de la raison le moyen de s'élever à la connaissance de l'Un infini. Ils croyaient que les faits naturels ne sont que l'enveloppe sensible de l'idéal immatériel et que, par l'observation de ces faits, l'esprit peut arriver à la compréhension des desseins de la raison absolue et éternelle ¹.

Toute la vie intellectuelle du Moyen-âge se développa, par contre, sous la tutelle de l'Église, car c'était elle qui avait le mieux conservé la tradition de la pensée antique et qui disposait en outre des moyens les plus efficaces pour la conservation et le développement du savoir.

Elle posait en principe l'origine divine du monde, et la tâche de l'esprit était d'en étudier les phénomènes pour en dégager des lois. Ces lois, puisque le monde était d'origine divine, servaient à soutenir le système théologique, qui constituait l'explication divinement inspirée de l'univers. Les phénomènes n'avaient de valeur que par rapport à l'individu, pour qui ils expliquaient la volonté divine. Dieu avait créé l'homme, l'avait placé au milieu d'un système cosmogonique qui prouvait la puissance divine et le devoir de l'homme était d'approfondir les desseins de Dieu pour se préparer, en passant par le monde de la grâce, au monde de la gloire qui l'attendait au ciel. Tel est le but de la pensée de saint Thomas d'Aquin, qui représente le mieux la pensée du moyen-âge sur les relations de l'homme avec Dieu et l'univers. La connaissance qui, pour les Grecs, avait comporté le développement harmonieux de la raison individuelle ou de l'âme par l'intermédiaire du corps ou des sens, devint uniquement pour saint Thomas un moyen d'arriver à la croyance religieuse. Il abandonna la doctrine, prêchée par les philosophes grecs, de la valeur nécessaire du principe sensible, et s'adonna à l'étude du seul principe spirituel, pour qui l'Écriture avait posé les lois de ses relations avec Dieu et l'univers. La morale dans son système était basée sur les trois vertus théologiques, la foi, l'espérance et la charité, et la pratique de la morale était soumise à la direction de l'Église. Le moi, privé de tout rapport avec l'expérience externe objective, devait trouver en lui-même les preuves des vertus et étouffer le désir d'entrer en relations avec les phénomènes naturels, sauf dans le cas où ils seraient

1. Voir BOUTROUX, *op. cit.*, *loc. cit.*

capables de soutenir les principes posés par l'autorité de l'Église¹.

Le moyen-âge se départit ainsi du procédé de la connaissance des penseurs de l'antiquité. A la raison libre, capable de développements successifs toutes les fois que de nouveaux faits venaient modifier d'anciennes hypothèses, il substituait une raison fixe, celle des dogmes théologiques invariables. Partant, ce sont les effets psychiques des phénomènes, plutôt que les phénomènes eux-mêmes, qui intéressent les penseurs de cette époque. La physique aristotélicienne, telle qu'ils la comprenaient, leur semblait avoir tout dit sur les manifestations d'une volonté supérieure dans la matière. L'expérience d'Aristote devint pour eux une autorité et non un guide vers l'interprétation des manifestations successives de la matière. De sorte qu'il ne restait aux théologiens que de dégager les conséquences intellectuelles des observations faites par le philosophe grec.

Ils s'y prenaient avec hardiesse et, convenons-en, avec un succès éblouissant et qui n'avait eu d'égal qu'aux beaux jours de la Grèce. Les matières sur lesquelles devait travailler l'esprit étaient restreintes, mais ses développements formels infiniment variés. Il en résulta une méthode, la Scolastique, et une souplesse d'esprit, qui devaient puissamment concourir à l'affranchissement ultérieur de la raison.

Malgré tous les efforts des théologiens pour concilier les leçons de la science et de la religion, la pensée du moyen-âge dut accepter une conception dualiste de la vie. Elle croyait inconciliables des principes réellement complémentaires, l'esprit et la matière, la raison et la foi. Sa méthode, la Scolastique, se trouvait dans l'étrange position d'une logique qui se contredit elle-même. Elle invoqua le pouvoir de la raison, et cette raison se trouvait circonscrite, non pas comme elle aurait dû l'être, par les seuls faits, mais par une autorité soi-disant supérieure qui supprimait, au nom de la foi, les faits qui ne s'accordaient pas avec les hypothèses théologiques. En dernier ressort l'Église se trouva dans l'obligation d'imposer à l'esprit l'idéal théologique et de s'opposer à la libre étude de la nature.

Ce sera la Renaissance qui rendra à la raison la part qui lui revient de droit dans tout procédé spéculatif. Et cette œuvre s'accomplira d'abord en Italie, car c'est là que s'est maintenue la vraie tradi-

1. HÖFFDING. *Histoire de la philosophie moderne*. Paris, s.d., 2 vols, in-8°, T. I. pp. 10-13.

tion intellectuelle de l'antiquité, et que les penseurs antiques sont le mieux connus. De l'étude de la pensée de ces philosophes anciens il ressortait qu'il avait toujours existé une vie intellectuelle émancipée de toute contrainte théologique, et d'après cet exemple les penseurs de la Renaissance s'attachèrent à rompre les entraves théologiques de la raison. Ils insistèrent sur l'importance du moi autonome dans ses rapports avec la nature extérieure, mais, au lieu de s'en tenir aux explications de la physique d'Aristote offertes par le moyen-âge, ils insistèrent sur les commentaires des anciens Grecs et Arabes, qui prêtaient à la pensée aristotélicienne un sens plus large, naturaliste et panthéiste. C'est l'honneur de Pomponace en Italie et de Charron en France d'avoir précisé cette compréhension élargie de la pensée d'Aristote.

Le moyen-âge avait cru à l'explication anthropocentrique de l'univers. Pour les hommes de cette époque tous les corps célestes se mouvaient autour de la terre conformément à des lois invariables, énoncées par Dieu lui-même pour prouver aux hommes son pouvoir et sa bonté. Mais les penseurs de la Renaissance avancèrent des calculs et des hypothèses qui contredisaient cette conception immuable de la cosmogonie. Télésio et Copernic, Giordano Bruno et Galilée, alléguèrent un système de l'univers où la terre n'était qu'une petite planète parmi d'autres et soumise aux mêmes lois générales. Ces lois s'opéraient sans égard aux prétentions humaines, et la raison libre était seule capable de les étudier pour démontrer aux hommes comment ils pouvaient tirer avantage de la matière organisée. Mais ces avantages ne pouvaient être que fortuits, car on ne voyait dans la nature aucune fin intentionnelle à l'égard de l'homme. D'ailleurs les lois naturelles n'étaient point invariables, ni même parfaites. Si la raison humaine avait donné à ses hypothèses l'appellation de lois cela ne pouvait être qu'à titre d'utilité, pour que les hommes eussent un principe stable par lequel ils pouvaient mesurer la valeur pratique de leurs recherches.

La nouvelle conception du système de l'univers eut une grande influence sur le développement du mouvement scientifique qui s'ébauchait et sur la méthode de savoir. Il était démontré qu'il ne suffisait plus de la contemplation des mouvements des corps célestes pour en comprendre les forces animatrices. Le seul moyen de compréhension résidait dans l'étude des conditions particulières qui gouvernaient l'apparition des phénomènes. De là une

nouvelle méthode basée sur l'expérience et l'analyse personnelles. Et cette méthode pouvait servir à étudier non seulement les phénomènes célestes mais toutes les manifestations externes et internes de la nature. Dès ce moment le but de la science naturelle était de trouver, sans intermédiaire, quels étaient les rapports qui existaient entre de tels phénomènes, ainsi démontrés, et la vie humaine. La science s'attacha donc à l'étude du côté matériel de l'existence, ses conclusions étant celles d'une philosophie rigoureusement expérimentale.

Ce fut Bacon qui le premier donna une forme précise à la nouvelle philosophie des sciences naturelles quoiqu'elle eût été déjà révélée par les travaux de Képler et de Galilée. La science de la nature, dit Bacon, est une étude toute neuve, car les anciens penseurs s'adonnaient pour la plupart à la philosophie morale et à la politique, tandis que les docteurs du moyen-âge s'occupaient presque exclusivement de la théologie ¹. La science qui existait dans ces temps se trompait de route, car elle suivait des méthodes erronées. Elle procédait par voie du syllogisme, qui énonçait d'abord des propositions et ramenait ensuite les notions à leur appui ². Mais, demande Bacon, qu'est-ce qui nous prouve que des notions ainsi hâtivement amenées à l'appui d'une proposition aient jamais été scientifiquement vérifiées ? La nouvelle science doit suivre une autre méthode, qui consistera dans l'accumulation aussi complète que possible des matériaux ³. La raison n'aura alors qu'à écarter les préjugés qui l'encombrent pour que le principe explicatif de ces matériaux se fasse jour de lui-même. Cependant il ne faut pas procéder trop précipitamment à tirer les conséquences de l'étude des matériaux. La marche des sciences doit être un long tâtonnement, éclairé petit à petit par la vérification méticuleuse des faits ⁴.

Le but de la science est d'aider à l'enrichissement progressif de la vie humaine, et à l'adoucissement des maux qui l'affligent. La seule bonne méthode scientifique procède par l'étude de la nature et par l'acceptation des leçons qui se dégagent de l'examen des phénomènes ⁵.

Cependant on ne peut réussir à dégager ces leçons que si l'on a

1. *De Augmentis*. Liv. I.

2. *Novum organum*, Liv. I, §§ XI-XIV, XX.

3. *id.*, § XXXVI.

4. *id.*, § CIV.

5. *id.*, § CXVI.

préalablement rejeté toute idée préconçue. Ces idées, que Bacon appelle les « idoles de l'esprit », se rangent dans quatre catégories. La première est celle des « idoles de la tribu ». C'est sous leur influence que nous avons tendance à considérer les phénomènes uniquement par rapport à nous. La vraie manière de les connaître c'est de les considérer comme autant de faces du pouvoir de la nature, qui existe indépendamment de nous. C'est à la suite de cette tendance que nous avons cru pouvoir supposer des causes finales dans la nature, et croire qu'elle a été faite à notre intention. Les phénomènes naturels peuvent nous être utiles, affirme Bacon, mais ils n'existent pas pour l'être ¹.

Un deuxième préjugé est celui qui procède des « idoles de la caverne ». Tous les hommes regardent les phénomènes d'une manière particulière à eux-mêmes, et qui dépend des dispositions de l'esprit, des effets de l'éducation, ou bien encore de la sorte de société dont l'observateur fait partie. Ce deuxième préjugé doit être rejeté ².

Le troisième préjugé est celui qui dérive d'une compréhension erronée des mots, ou même de l'inexactitude des mots eux-mêmes. Les mots sont formés d'après les besoins de la vie pratique et vulgaire, et sans qu'on se préoccupe des lignes de démarcation qui existent entre les pensées. Nous perdons beaucoup de temps, par conséquent, dans des discussions sur le sens exact des mots ³.

Le dernier préjugé à écarter naît des « idoles de théâtre ». Ce sont des théories traditionnelles, qui nous empêchent de voir clairement quel est le vrai principe qui ressort de l'étude des faits ⁴.

Bacon insiste sur une indépendance modérée de chaque branche de la science, quoique toutes ces branches restent apparentées de par la méthode ⁵. Il admet que rien ne nous empêche de tirer de l'étude de la nature une conclusion en quelque sorte théologique, car il résulte de l'établissement des causes naturelles ou secondaires, et de leur enchaînement nécessaire, qu'on peut en postuler une cause première et créatrice, laquelle ne peut être que ce qu'on appelle la divinité. Cependant, affirme-t-il, il ne faut pas confondre les principes de la science et ceux de la religion. Les principes de la religion

1. *Id.*, § XLI.

2. *Id.*, § XLII.

3. *Id.*, § XLIII.

4. *Id.*, § XLIV.

5. *Id.*, liv. 2, § IV.

sont fondés sur l'autorité péremptoire de Dieu. Une fois cette autorité acceptée on peut déduire, des principes qu'elle a posés (et même dans le cas où ils seraient faux), des conséquences aussi logiquement justes que celles de la science. Mais les principes mêmes de la science, nous déclare-t-il, sont soumis à l'analyse, de sorte que nous pouvons avoir la certitude d'en tirer des vérités pures, inébranlables ¹.

II

La question de savoir si Bacon est réellement le père de la science expérimentale anglaise reste encore indécise. On pourra toutefois affirmer qu'il est un des premiers d'une longue lignée de savants illustres qui se dévouèrent en Angleterre à l'étude des sciences expérimentales. Les conclusions auxquelles aboutirent les recherches de ses successeurs différaient souvent de celles émises par Bacon, mais la méthode qu'ils employaient était, sinon exactement la méthode dite baconienne, tout au moins une méthode qui, comme la sienne, abandonnait les principes et les pratiques du moyen-âge.

Les noms des savants qui ont préparé la voie aux travaux de la Société royale, aux spéculations de Newton et de Boyle, ont pour la plupart sombré dans l'oubli. Cependant les plus notables d'entre eux méritent d'être cités ici, ne serait-ce que pour donner une idée du mouvement scientifique qui s'éveillait en Angleterre. Thomas Lydiat (1572-1646) avait acquis une grande réputation comme mathématicien, Napier (1550-1647) avait inventé les logarithmes, et Harriot (1560-1621) avait écrit d'importants traités sur la nature des équations algébriques. Halley (1686-1742) et Wilkins (1614-1672) publièrent des travaux, le premier sur l'astronomie, le second sur les mathématiques. L'illustre médecin William Harvey avait publié en 1628 son traité *Anatomica exercitatio de motu cordis et sanguinis in animalibus*, où il énonçait sa célèbre théorie de la circulation du sang.

Mais la science expérimentale anglaise ne trouva une véritable existence qu'avec la formation de la Société royale de Londres. Ses travaux « ont été de capitale importance pour le développement de la méthode expérimentale. Sans eux l'on ne peut expli-

1. *De Augustis*, liv. 3; ch. II.

quer de façon complète l'œuvre même de Newton, non plus que les débuts et les caractéristiques de la philosophie anglaise »¹.

Les savants qui devaient former, en 1662, la Société royale, se réunirent d'abord à Londres. Ils avaient pour but l'étude de la nouvelle philosophie, et écartaient tout ce qui concernait la théologie et la politique, pour se consacrer à des « matières philosophiques, telles que physique, anatomie, navigation, statistique, magnétisme, anatomie, géométrie, astronomie, chimie, mécanique, expériences sur la nature, d'une façon appropriée à l'état actuel de ces études »². En 1648, quelques-uns de ceux qui prenaient part à ces réunions allèrent s'établir à Oxford, où ils continuèrent leurs travaux, faisant part de leurs découvertes aux membres restés à Londres, où leur nombre allait croissant. En 1662 la branche de Londres reçut, après le rétablissement de la royauté, une charte royale lui accordant le titre de « Société royale de Londres ».

Les membres de la Société royale visaient au développement de la science expérimentale, pour « préciser les principes de Bacon et ...tirer de l'étude de la nature des lois de détail »³. Ils insistaient sur l'étude exacte et minutieuse des faits afin d'en tirer les vraies causes. Ils étaient prêts à recevoir toutes sortes d'informations d'autres sociétés et de savants indépendants, et à leur communiquer les résultats des travaux accomplis à Londres. Ils constataient l'insuffisance de la méthode de Bacon car, affirmaient-ils, Bacon n'avait pas suffisamment élaboré son procédé de la connaissance. En outre il leur semblait qu'il n'avait pas nettement aperçu le vrai but de la science et la restreignait inutilement à sa partie expérimentale⁴. Pour remédier à ce défaut de la méthode baconienne ils se proposaient « d'avancer la connaissance des choses naturelles et tous les arts utiles, les manufactures, les pratiques mécaniques, les engins et inventions, par des expériences, (ne se mêlant pas de théologie, de métaphysique, de morale, de politique, de grammaire, de rhétorique ou de logique)... d'essayer tous les systèmes, théories, principes, hypothèses, éléments, histoires et expériences, des choses naturelles, mathématiques et mécaniques, inventées, rapportées ou pratiquées, par tout auteur important, ancien ou moderne. Cela,

1. FLORIAN. *De Bacon à Newton. L'œuvre de la Société royale de Londres*, dans *Revue de philosophie*, 1914, t. I, pp. 150-168, 381-407, 481-486.

2. WALLIS. *Records of the Royal Society*, cité par FLORIAN, *art. cit.*, p. 154.

3. FLORIAN, *art. cit.*, p. 381.

4. *id.*, *ib.*, p. 396.

afin de compiler un système complet de solide philosophie, qui explique tous les phénomènes, produits par la nature ou par l'art, et qui fournisse un compte rendu rationnel des causes des choses »¹.

Le compte rendu de ces divers travaux est contenu dans l'*History of the Royal Society* de Thomas Spratt, publiée en 1667 (et traduite en français dès 1669), et dans les *Philosophical Transactions* dressées par la Société elle-même et où l'on trouvera les noms de la plupart des adeptes de la science anglaise, tels que Boyle, Halley, Hooke.

Nous avons laissé de côté jusqu'ici les deux noms qui illustrent le plus la science anglaise de cette époque, ceux de Newton et de Boyle. Il nous a semblé préférable, à cause de leur grande importance, de les considérer à part. D'ailleurs ils ont eu une conception plus large des études scientifiques et de leurs conséquences que leurs contemporains de la Société royale.

Robert Boyle, comte d'Orrery, est né à Lismore le 21 avril 1621. Toute son œuvre est consacrée à prouver qu'un homme qui s'attache à la philosophie expérimentale y trouvera un appui plutôt qu'un obstacle à sa foi. La connaissance de la nature incite à la dévotion, car dans la nature peuvent être contemplées les fins de la création divine. Le philosophe naturaliste voit mieux qu'aucun autre homme que la difficulté de concevoir l'éternité et les autres attributs généraux de la divinité est beaucoup moindre que de concevoir des atomes infinis, éternels, existant et mis en mouvement par leur propre force générique. L'étude de la nature nous prépare à recevoir les enseignements de la religion naturelle, et, par conséquent, ceux de la religion révélée, dont elle fait partie et dont elle fournit les preuves. Ces preuves sont au nombre de trois. La première c'est celle de l'excellence de la religion chrétienne, la seconde, le témoignage qu'offrent les divins miracles, la troisième, les grands effets que le christianisme a produits dans le monde. La première seule de ces preuves est fondée sur les spéculations de l'esprit, les deux autres étant fondées sur des faits et pouvant par conséquent être prouvées par la raison indépendante et par l'expérience².

C'est ainsi que Boyle trouva le moyen de concilier les principes

1. HOOKE, *Idea of the Present State of Natural Philosophy*, cité par FLORIAN, loc. cit.

2. BOYLE. *Works*. London, 1772, 6 vols, in-4°, vol. V, *The Christian Virtuoso*, showing that by being addicted to Experimental Philosophy a man is rather assisted than indisposed to be a good Christian. Voir surtout sect. 7.

de la méthode expérimentale et ceux de la religion. L'analyse et le contrôle des faits par la raison et l'expérience lui fournirent des précisions sur le caractère de l'absolu car, partant de l'étude détaillée des lois de la nature, il s'éleva à la connaissance de leur cause première, et démontra ainsi que le but que s'était proposé la Société royale menait à la filiation de toutes les connaissances de par la méthode et de par les principes premiers.

Le moment était venu, du reste, de tenter cette conciliation entre la nouvelle science et la religion. La science avait renversé en apparence l'ancienne conception de l'univers, car elle avait prouvé l'immensité des cieux et le peu d'importance de la terre dans le système de la nature. Elle avait posé l'hypothèse du fonctionnement mécanique des choses, d'où il ressortait que les phénomènes naturels ne résultaient que de l'action d'un système dont les lois avaient été fixées pour toujours. La divinité, par conséquent, aurait pu exister au moment de la création du monde, mais point n'était besoin de postuler l'hypothèse de son ingérence continue dans le macrocosme. Il est resté à Boyle et à Newton de tâcher d'imposer à l'esprit la preuve de l'existence continue de Dieu dans la matière.

Newton, le deuxième des grands savants de la Société royale à cette époque, s'efforça à son tour de tirer de la science les preuves de la religion. Dans ses *Principia*, parus en 1687, et dans ses *Opticks*, qui sont de 1704, les mêmes préoccupations que celles que nous avons déjà remarquées chez Boyle se font apercevoir.

Il existe évidemment une parenté très intime entre la méthode de Newton et celle de Bacon. Newton affirme la nécessité de déduire toujours de l'étude scrupuleuse des phénomènes les lois de détail de la nature. Tout ce qui n'est pas basé sur les faits, affirme-t-il, n'est qu'hypothèse et n'a pas de place dans la science expérimentale. De l'étude et de l'analyse des faits on pourra remonter aux causes générales et ensuite à la synthèse des causes générales, jusqu'à ce qu'on arrive à mettre en lumière la grande cause générale de tous les phénomènes. Cependant il faut se garder d'alléguer, pour l'existence des phénomènes, plus de causes que celles qui y sont rigoureusement nécessaires. Les causes qui suffisent à expliquer leur existence peuvent seules être considérées comme leurs causes véritables et éternelles ¹.

1. NEWTON. *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. Paris, 1759, 2 vols, in-4°. Préface.

C'était par sa théorie de la gravitation que Newton prouvait la valeur de sa méthode. Nous devons étudier les phénomènes naturels qui se produisent sur la terre, raisonnait-il, et ensuite appliquer les conclusions que nous avons tirées de ces observations à tout le système de la nature. Nous voyons que le pouvoir de l'attraction s'exerce sur tous les corps. Rien ne nous prouve que les mêmes lois ne soient valables sur la lune et sur les planètes, ni que ces planètes elles-mêmes ne soient soumises à la force de la gravitation. Le mouvement de la lune prouverait la vérité d'une telle supposition, car nous voyons que l'écart fait par cet astre de la ligne établie d'après la loi de l'inertie se produit conformément aux lois de la gravitation terrestre, telles que nous les connaissons ¹.

La conséquence de cette proposition pourrait être, certes, celle du fonctionnement mécanique de l'univers. Cependant Newton ne va pas jusqu'à expliquer la nature des forces dont il constate ainsi l'existence. Il se permet tout au plus d'en déduire une preuve de l'action d'une force universelle. Ce pouvoir, conclut-il, est ce qu'on est convenu d'appeler Dieu. Car, si le monde est soumis à l'action de lois naturelles strictement ordonnées, quel pouvoir a pu les créer et par quelle autorité continuent-elles d'exister et de fonctionner sans accroc ? Une force surnaturelle en est la seule explication possible, et cette force c'est Dieu.

Nous pouvons, de l'étude de l'action divine, conclure à certaines caractéristiques de la divinité. Dieu est un Seigneur universel, éternel et parfait, car comment concevoir qu'un pouvoir qui a pu créer la matière éternelle, qui a mis en action des lois universelles et parfaites, ne possède pas lui-même tous ces attributs ? Il est vrai, concède Newton, que nous ne le connaissons que par ses attributs et par les causes finales, mais l'étude de la nature suffit pour nous donner ces preuves raisonnables de la théologie naturelle ².

Les successeurs de Newton et de Boyle ne s'occupaient pas de dégager de leurs recherches de tels principes généraux. Pour eux les travaux de la Société royale et des deux grands savants de l'époque avaient pleinement justifié la valeur de la méthode expérimentale décrite par Bacon. La pratique de la raison individuelle, émancipée des hypothèses religieuses traditionnelles, cons-

1. *op. cit.*

2. Voir *Principia*, surtout liv. 3, *Scolium generale*.

tituait pour eux le seul procédé incontestablement vrai de la connaissance.

Le même esprit qui avait présidé au développement des travaux scientifiques en Angleterre s'était vite frayé un chemin en France. Le premier des philosophes français à formuler un procédé de la connaissance d'après les enseignements de la science fut Descartes. Dans le *Discours de la méthode* il énonce les principes selon lesquels il étudiera les bases des connaissances humaines. Ces principes sont au nombre de quatre : 1^o ne jamais recevoir aucune chose pour vraie avant de savoir clairement qu'elle l'est ; 2^o diviser chacune des difficultés à examiner en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre ; 3^o conduire par ordre ses pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent pas naturellement les uns les autres ; 4^o faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, qu'on soit assuré de ne rien omettre ¹. En suivant cette méthode et après avoir rejeté toute idée préconçue, il nous restera une seule vérité inébranlable — c'est la proposition *cogito, ergo sum*. Car même en doutant que son corps existe l'homme sera obligé de convenir de l'existence d'une certaine faculté spéculative dans l'esprit humain, puisque le doute même est une façon de penser. Par conséquent, cette partie pensante de l'individu doit être ce qu'on appelle l'âme. Or le doute même, qui est un état moins parfait que la connaissance, nous indique l'existence d'un principe antérieur et extérieur qui nous donne l'idée de la perfection. Ce principe parfait ne peut être que Dieu, somme de toute perfection. Nous pourrions ainsi mesurer notre connaissance limitée contre la connaissance parfaite de Dieu, et cela d'autant mieux que l'idée d'un être infini ne pouvant être conçue par un être fini, tel que l'homme, l'idée de Dieu, principe parfait et absolu, existe indépendamment de toute conception humaine qui est, par cela même, nécessairement bornée.

En ce qui concerne la philosophie de la nature, nous avons trois critères selon lesquels nous pouvons juger de la vérité essentielle des choses. Ce sont l'étendue, la divisibilité et le mouvement, idées

1. DESCARTES. *Discours de la méthode*. Paris, s.d., in-8°, p. 14.

inhérentes à notre esprit. Le seul moyen concluant de prouver la vérité de ces principes est, par voie de l'observation et de l'expérience, l'étude soigneuse des phénomènes ¹.

L'œuvre de Descartes, en mettant en avant le besoin de l'étude rationnelle des principes et en écartant les données de la tradition, a préparé la voie à l'affranchissement de la pensée française. Elle faisait de la raison humaine, une et éternelle, l'instrument qui conduit à la connaissance de l'absolu. Elle fixait une nouvelle méthode pour parvenir à la certitude, abandonnant l'autorité, la tradition et la révélation, et ce faisant, se séparait de la religion établie.

Mais la séparation ne s'opéra pas d'emblée. L'analyse rationnelle des principes de la connaissance, l'examen raisonnable des données expérimentales se rencontraient à première vue avec les dogmes de l'Église. La méthode cartésienne sert d'abord à étayer les articles de la foi religieuse : l'existence d'un Dieu parfait et infini, celle d'une âme immortelle et immatérielle. C'est de cette manière que Malebranche, dans sa *Recherche de la Vérité*, trouve le moyen de concilier la pratique de la raison libre avec celle de la raison traditionnelle du Christianisme. Et Bossuet, l'un des plus grands théoriciens français du dogme, tout en restant fidèle aux enseignements du thomisme, accorde à la raison individuelle la faculté de se mouvoir librement entre les bornes établies par la raison divine. Sa propre croyance est fondée sur la foi, mais pour prouver à ses ouailles la valeur pratique des dogmes, il leur met sous les yeux les axiomes énoncés par la raison individuelle dans les sciences naturelles, dans l'exégèse sacrée, et dans l'histoire profane.

Cependant, la science et la religion restaient toujours aux prises au XVII^e siècle ; l'accumulation des faits devait parachever leur rupture. Car les thomistes de l'époque, se gardant bien de révoquer en doute les principes établis par la méthode scolastique s'étaient efforcés de faire plier les nouveaux faits scientifiques aux hypothèses de l'Écriture sainte, sans s'apercevoir que le nombre même et la variété de ces faits militaient, de la façon la plus péremptoire, contre tout essai de conciliation. La philosophie d'ailleurs, dans l'état où l'avait laissée Descartes, n'était arrivée qu'à poser sous des formes nouvelles les anciens problèmes,

1. *id. ib.*, pp. 25-26.

et les solutions préconisées n'offraient aucune véritable contribution neuve ou fructueuse aux questions posées. Le XVII^e siècle finissant et le XVIII^e devaient s'en occuper d'une façon plus catégorique et plus suivie, mais aussi en donner des solutions beaucoup plus hardies, beaucoup plus perturbatrices.

La science anglaise n'y était certainement pas étrangère. Fort goûtée en France dès la seconde moitié du XVII^e siècle, elle aida à donner une direction plus précise aux travaux des savants français qui commençaient à s'occuper avec enthousiasme des sciences naturelles. Les périodiques, les traductions, les récits des voyageurs servaient tous, et dès 1640, à répandre en France la connaissance des travaux entrepris par les mathématiciens, les astronomes et les médecins anglais ¹.

Ces travaux contribuent à orienter l'étude des sciences naturelles en France. Ils n'arrivent pas encore cependant à exercer une influence prépondérante sur la *méthode* scientifique française, qui ne se ressent fortement de la méthode baconnienne et newtonnienne qu'au début du XVIII^e siècle. Bacon, à la vérité, jouit d'une réputation immense en France dès 1624, moment où André Maugars obtient le privilège de traduire en français le premier texte anglais du *De Augmentis*. Le nombre des traductions de ses ouvrages et la rapidité avec laquelle elles paraissent, témoignent clairement de l'intérêt qu'elles ont suscité en France ²; tandis que des allusions faites par les grands savants français de l'époque démontrent qu'on commençait à se douter de l'importance capitale de la nouvelle méthode ³. Mais la connaissance de son œuvre n'est pas générale à cette époque, et Bacon lui-même n'est qu'un savant de plus dans les rangs des Gilbert, des Spratt, des Harvey ⁴.

C'est au XVIII^e siècle que la science anglaise exerce le plus

1. Pour le détail voir Ascoli. *La Grande Bretagne devant l'opinion française au XVII^e siècle*. Paris, 1930, 2 vols, in-8°, liv. 3, ch. III, pp. 28-34.

2. *De Augmentis* tr. fr., 1624, *Sylva sylvarum*. tr. fr., 1631, *De Augmentis* 2^e tr. fr., 1632, *Histoire de la vie et de la mort*, 1647, *Histoire des vents*, 1649. Voir Ascoli *op. cit.*, liv. 3, ch. III, pp. 34-41.

3. Gassendi loue la méthode baconnienne « toute consacrée à la connaissance sincère des choses » (Gassendi. *Opera*, t. I, p. 62, cité par Rémusat. *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie etc.* p. 413); Pascal fait usage de la méthode de Bacon pour ses expériences sur le vide, et Descartes comprend la valeur de la nouvelle méthode sans pouvoir cacher, cependant, son mépris pour le travail minutieux de l'expérience. Voir Milhand. *Descartes savant*, p. 218, cité par ASCOLI dans *op. cit.*, p. 38.

4. ASCOLI, *op. cit.*, loc. cit.

d'influence en France. Le goût des sciences naturelles y est devenu général au commencement du siècle¹. Elles ne sont plus l'affaire de quelques savants enfermés dans leur cabinet, mais elles intéressent tout le monde, pénètrent même dans l'enseignement, et fournissent des matières aux philosophes avides de plaire au grand public². Aussi commencent-elles à acquérir le caractère distinctif qu'elles vont posséder pendant tout le XVIII^e siècle, c'est-à-dire un caractère, sinon nettement antireligieux, tout au moins beaucoup plus strictement scientifique que par le passé. Les doctrines de la science, qui n'avaient été jusqu'ici que des accessoires de la religion, s'arrogent une indépendance complète, se réunissent en un corps de dogmes distincts, non moins péremptoirs que ceux de l'Église, auxquels ils s'opposent déjà avec tout le poids de leur nouvelle autorité.

Buffon marque bruyamment la contradiction qui existe entre les hypothèses de l'Écriture sainte et les faits précis de la science. Amassant une foule de ces faits, au prix de longues et pénibles recherches, il élabore des explications et des systèmes généraux qui ruinent de fond en comble les explications géologiques de la Genèse et, qui plus est, non content de reviser les matières de la science, il s'en prend aussi à la méthode, insistant sur la nécessité d'interroger les faits et de contrôler toutes conclusions au moyen d'expériences minutieuses. Il fait connaître ainsi à ses compatriotes les principaux enseignements des savants anglais, habitue les lecteurs français à n'accepter une œuvre scientifique que s'il est préalablement démontré qu'elle se base sur des observations personnelles, précises et laborieuses³.

Pendant, cette révolution ne se produisit pas immédiatement. Pour intéressantes que fussent les thèses géologiques de Buffon, quelque grande que fût l'influence de ce savant attiré de la France, ses travaux ne pouvaient pas renverser d'un seul coup le prestige éclatant de la philosophie cartésienne et pendant

1. Les villes de l'Est de la France ont joué un rôle très important dans le développement des sciences de la nature au XVIII^e siècle. Lunéville surtout a été remarquable par l'importance des travaux qu'on y entreprenait. Voir à ce sujet un article intéressant de M.F. Baldensperger, *Voltaire et la Lorraine*, dans *Le pays lorrain*. Nancy, janvier 1934.

2. Voir Mornet *La pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, s.d., in-12, 3^e partie, ch. II, et du même, *Les sciences de la nature en France au XVIII^e siècle*, Paris, s.d. in-12, 2^e partie, ch. II, III.

3. MORNET, *op. cit.*, loc. cit.

une trentaine d'années ce furent des disputes continuelles, des arguments et des contre-arguments sur la question des hypothèses tourbillonnaires et des idées cartésiennes en général. Saurin, Villemot, Saulmon, Fontenelle se posèrent en défenseurs intran-sigeants du système cartésien et, s'ils n'arrivèrent pas, comme ils l'auraient voulu, à établir sans risque de contestation les thèses exposées par leur maître, ils réussirent du moins pendant une vingtaine d'années à défendre les positions déjà acquises ¹.

Mais à partir de 1720, le courant d'idées scientifiques venant d'Outre-Manche se fait sentir de façon de plus en plus irrésistible. Après une courte période de préparation, de 1720-28, pendant laquelle les œuvres de Newton, déjà connues depuis le XVII^e siècle ², se répandent dans le monde scientifique français ³ soit au moyen de traductions, soit par l'intermédiaire de traités scientifiques hollandais ⁴, le cartésianisme établi se voit obligé d'abandonner petit à petit quelques-unes de ses positions les plus importantes. Cassini, pour l'explication du flux et du reflux, se voit obligé d'accepter les idées de Newton contre celles de Descartes, tandis que Privat de Molières, Bernouilli et Dortous de Mairan, s'ils s'efforcent encore de défendre les idées de leur maître, n'arrivent cependant qu'à démontrer au public l'extrême fragilité de bien des conceptions cartésiennes ⁵.

Le moment est venu en effet de la pleine éclosion des idées scientifiques anglaises en France. A partir de 1732 les thèses newtoniennes sont celles qui préoccupent le plus le public de France et qui pénètrent, avec le plus grand fruit, les milieux instruits. Maupertuis en est responsable probablement plus qu'aucun autre, car, s'attaquant à la physique contemporaine, il a adopté et répandu inlassablement les enseignements de la physique newtonienne ⁶.

1. Voir BRUNET, *L'introduction des théories de Newton en France au XVIII^e siècle* (T.I. Avant 1738) Paris, 1931, gr., in-8°, ch. I.

2. Le *Journal des savants* parle dès 1672 d'une lunette inventée par Newton, et un extrait de ses *Principia* (1687) paraît dans la *Bibliothèque universelle* de l'année 1688.

3. 1703. *Théorie du mouvement de la lune*, connue en France par l'intermédiaire d'un exposé fait en latin par Gregory; 1706. Article du *Journal des savants* sur les *Optics*, (1704); 1713. *Préface* de COSTE pour la deuxième édition des *Principia*; 1720, traduction française donnée par Coste de *l'Optique*. Voir BRUNET, op. cit., ch. 2.

4. Voir BRUNET, *Les physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au XVIII^e siècle*. Paris, 1926, 1 vol., gr. in-8°.

5. Voir BRUNET, *Introduction des théories de Newton*, ch. 3.

6. Voir BRUNET, *Introduction des théories de Newton*, ch. 4.

Il a répandu non seulement les détails purement scientifiques établis par Newton mais aussi, ce qui est infiniment plus important de notre point de vue, les contributions du grand savant à la philosophie contemporaine, voire même à la philosophie en général. Car, partant d'une conviction, tirée de l'œuvre de Newton, que les sciences mathématiques sont les seules véritablement exactes et incontestables, il s'efforce d'appliquer aux sciences naturelles en général la pure méthode mathématique. Or, convaincu que dans la seule expérience doivent être recherchées les matières du raisonnement, que le véritable but de la science doit être de chercher dans l'observation des lois de la nature l'enchaînement des *effets* et non pas l'existence des *causes* — son inspirateur Newton n'avait-il pas affirmé *hypotheses non fingo* ? — il posa les fondements de la nouvelle philosophie française du XVIII^e siècle — méthode expérimentale, théorie lockienne de l'origine sensible des idées, suprématie de la raison, précision mécanique des lois naturelles et finalement, pour que rien n'y manque, démonstration logique de la théologie naturelle ¹.

La pensée de Newton contribua à inspirer les travaux de Maupertuis ², et à orienter ainsi la philosophie française de l'époque ³.

1. Voir BRUNET, *Maupertuis*. Paris, 1929, 2 vols, gr. in-8° (t. I. *La vie* ; t. 2. *L'œuvre et sa place dans la pensée scientifique et philosophique du XVIII^e siècle*) t. 2, 2^e Partie, *Le Philosophe*.

2. BRUNET, *op. cit.*, Conclusion, p. 458.

3. Ce n'est pas à dire que la philosophie baconienne ait perdu tous ses adhérents en France. Alex. DELEYRE, dans son *Analyse de la philosophie du chancelier Bacon* (Leyde, 1775, 2 vols, in-12,) se propose d'« engager les esprits d'une certaine force à lire l'original et d'en dispenser ceux qui ne peuvent prendre le temps ni la peine d'aller à la source » (Avertissement) — ce qui indiquerait que le public français continue toujours à s'intéresser d'une façon ou d'une autre à l'œuvre baconienne. Le genevois Jean-André de Luc, l'un des grands génies scientifiques du XVIII^e siècle, s'occupe continuellement du système de Bacon et, ayant cru remarquer qu'Antoine La Salle, le traducteur français de l'œuvre du chancelier, en avait fait supprimer quelques passages importants, prend la défense de Bacon dans une brochure très vive, son *Bacon tel qu'il est, ou dénonciation d'une traduction française des œuvres de ce philosophe, publié à Dijon par M. Ant. de La Salle* (Berlin, Hambourg et Paris, 1800, in-8°). Dans cet ouvrage de Luc s'efforce de rétablir le Christianisme à sa place dans l'œuvre de Bacon, faisant voir que celui-ci n'est point du tout athée comme d'aucuns le prétendaient. Il fait suivre cette brochure d'une étude très poussée, le *Précis de la philosophie de Bacon et des progrès qu'ont faits les sciences naturelles* (Paris, 1802, 2 vols, in-8°), où, entraîné par son enthousiasme pour l'œuvre du philosophe anglais, il se laisse aller à des approbations trop peu critiques de Bacon. Il réussit néanmoins à parer en quelque sorte aux déformations que le système baconien avait subies en France de son temps, et démontre qu'on continuait à s'intéresser à des travaux de ce genre. (Sur les frères de Luc voir l'ouvrage de Éd. Sayon. *Le XVIII^e siècle à l'étranger*, Paris, 1871, 2 vols, in-8°).

Son influence continue à se faire sentir pendant tout le cours du siècle malgré les efforts renouvelés des cartésiens pour réimposer leurs doctrines ¹. En effet, en même temps que Maupertuis, le plus grand publiciste de l'époque s'occupait de la pensée scientifique anglaise et la faisait connaître encore plus intimement.

A la vérité Voltaire discutait tout d'abord l'intérêt et la valeur de l'œuvre de Bacon. Voyant en lui le père de la philosophie expérimentale, celui qui avait posé les principes et énoncé la vraie méthode de savoir, Voltaire affirma cependant que la pensée de Bacon n'avait servi qu'à montrer la nouvelle voie des sciences naturelles et ne les avait pas créées ². Le véritable créateur de la science fut, pour Voltaire comme pour Maupertuis, l'auteur des lois de la gravitation, le grand savant Newton, et c'est à l'œuvre de Newton qu'il fait appel à plusieurs reprises ³ pour la doctrine méthodologique et les conclusions rationnelles à tirer désormais de l'étude des sciences.

Pour Voltaire il résulte nécessairement des conclusions scientifiques de Newton « la connaissance d'un Être suprême qui a tout créé, tout arrangé librement » ⁴. Car, affirme-t-il, « si la matière gravite comme cela est démontré, elle ne gravite pas de sa nature, ainsi qu'elle est étendue de sa nature, elle a donc reçu de Dieu la gravitation » ⁵. Cette preuve *a posteriori* ne nous apprend rien cependant sur les desseins de la divinité dont la nature essentielle nous reste totalement inconnue ⁶. Toutefois nous pouvons dégager des études de Newton la preuve d'une religion naturelle, c'est-à-dire des principes de morale communs à tout le genre humain, et nous pouvons conclure ainsi à l'inutilité de toute sorte de religion révélée ⁷.

1. BRUNET, *Introduction des théories etc*, ch. V.

2. « Le plus singulier et le meilleur de ses ouvrages est celui qui est aujourd'hui le moins lu et le plus inutile... son *Novum scientiarum organum*. C'est l'échafaud avec lequel on a bâti la nouvelle philosophie, et quand cet édifice a été élevé au moins en partie, l'échafaud n'a plus été d'aucun usage » — *Lettres philosophiques*. Paris, 1924, 2 vols, in-8°. Lettre III. *Sur le Chancelier Bacon*.

3. *Lettres philosophiques*. Lettres XIV-XVII ; *Dictionnaire philosophique*. Articles *Science, Nature, Gravitation etc*; *Éléments de la philosophie de Newton dans Œuvres complètes*. Paris, 1867-79, 9 vols, in-4°, t. 9.

4. *Éléments etc*. p. 675.

5. *Id. ib.*

6. « La nature nous montre bien qu'il y a un Dieu, mais elle est impuissante à nous apprendre ce qu'il est, ce qu'il fait, comment et pourquoi il le fait » *id.*, p. 676.

7. « Newton n'admettait à la vérité aucune notion innée avec nous, ni idées, ni sentiments, ni principes. Mais il croyait que Dieu avait donné à tous les hommes les mêmes sens. Il en résulte chez eux les mêmes besoins, les mêmes sentiments, par

Maupertuis et Voltaire avaient révélé à leurs contemporains les enseignements scientifiques et philosophiques de Newton et ce fut son influence antitraditionaliste qui agit avec le plus de suite sur la philosophie française de l'époque. Vers 1750 ses idées étaient devenues une banalité ¹ et tous les savants et les lettrés les commentaient, les répandaient. Elles éclipsaient quasi totalement celles de Bacon qui faisait figure de précurseur mais non de véritable autorité en fait de philosophie.

Le témoignage de l'*Encyclopédie* sur ce point est catégorique. Les Encyclopédistes, tout en rendant honneur à Bacon de ses grands travaux, croient indispensable de rectifier le but de la science tel qu'il l'avait décrit. Ils affirment que son attention se portait trop sur l'étude des phénomènes et pas suffisamment sur les principes qui les produisent ou qui les expliquent. Ils se proposent de dégager de chaque science et de chaque art les principes généraux qui en constituent la base, et les détails essentiels, qui en font le corps et la substance ² ; et, convaincus que, depuis l'époque de Bacon, les sciences ont fait de grands progrès et que l'abondance des matériaux, *due aux travaux de Newton et de Descartes*, permet facilement d'avancer encore plus loin, ils se proposent, en suivant la voie tracée par Newton, de se vouer à l'étude des principes généraux de toutes les sciences ³.

L'*Esquisse* de Condorcet apporte une nouvelle preuve du peu d'utilité qu'on attribuait à l'œuvre baconienne, et d'une conception plus large des buts de la science due à la connaissance de l'œuvre de Newton. Tout en admettant le grand intérêt de la méthode expérimentale formulée par Bacon, méthode qui exige que le philosophe commence par renoncer à toutes les croyances qu'il a reçues, et même à toutes les notions qu'il s'est formées, pour se recréer un entendement nouveau, Condorcet finit par concéder que « Bacon ne joignit point au génie de la philosophie celui de la science » ⁴, c'est à dire celui qui consiste à énoncer des principes généraux d'après l'étude des vérités particulières.

Somme toute, il a fallu aux philosophes du XVIII^e siècle français l'autorité d'un esprit de génie qui les aidât à dégager des enseigne-

conséquent les mêmes notions grossières qui font partout le fondement de la société ». *id.*, p. 680.

1. MORNET, *La pensée française au XVIII^e siècle*. 3^e Partie, ch. 2. p. 88.

2. *Encyclopédie*. Paris, 1751, in-4^o *Discours préliminaire*, p. xxii.

3. *id.*, pp. xxiii-xxv.

4. *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, 1900, in-8^o, p. 113.

ments de la science des conclusions contraires à celles de la religion établie. Cette autorité ils l'ont trouvée dans l'œuvre de Newton beaucoup plus que dans celle de Bacon. Ce dernier a offert, plutôt qu'une influence véritablement fructueuse, l'appui d'un nom célèbre, le nom d'un prédécesseur déjà assez éloigné, à des tendances fortes et beaucoup plus avancées.

III

Dans sa critique de la philosophie baconienne Maistre s'efforce de juger la nouvelle méthode du point de vue historique. Établir une comparaison entre le procédé de la connaissance tel que le concevait Bacon et tel que l'avaient compris les philosophes jusqu'à son époque, juger les fins intentionnelles du « novum organum », appliquer à la philosophie rationnelle et aux sciences naturelles les règles posées par Bacon, voilà le but que proposait Maistre. C'est chemin-faisant qu'il arrive à énoncer sa propre théorie du procédé de la connaissance, lequel, par l'effort dont elle témoigne pour tenir compte non seulement des progrès scientifiques du passé mais aussi de ceux du XVIII^e siècle et du XIX^e siècle commençant, mérite d'être étudié comme une contribution importante à la méthodologie scientifique moderne.

Maistre s'attaque en premier lieu à la méthode baconienne. Bacon, dit-il, a voulu refaire l'entendement humain en lui offrant un nouveau procédé de la connaissance. Ce procédé serait, selon lui, beaucoup plus efficace que l'ancienne logique, bonne pour une époque où les sciences n'existaient point, mais inutilisable par la science que lui, Bacon, voudrait voir créer de son temps. Mais, note Maistre, il y a ici deux grandes erreurs de la part de Bacon. Rien de plus faux d'abord que son assertion que les sciences n'existaient pas au moment où il écrivait. Roger Bacon s'était déjà fortement occupé de science expérimentale, Copernic, Tycho-Brahé, Kepler Viète, Fermat, Grégoire de Saint-Vincent, Boyle, Hooke et Galilée, tous adeptes de la science, vivaient à la même époque à peu près que le chancelier anglais. Le mouvement scientifique moderne était déjà commencé et ne devait point ses origines à Bacon ¹. Bodley, fondateur de la célèbre bibliothèque d'Oxford,

1. *Examen de la philosophie de Bacon*. Paris, 1873, (9^e édition), 2 vols, in-8°, t. II, p. 321, et *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Paris, 2 vols, in-8°. V^e Entretien, pp. 245.-251.

signala même, dans une lettre à Bacon, l'ardeur générale de son époque pour les sciences ¹.

Cette première erreur, cependant, est infime à côté de la seconde, affirme Maistre. Bacon a voulu refaire l'entendement humain en lui offrant un nouveau procédé de la connaissance. Mais la moindre réflexion prouvera qu'il ne peut pas y avoir de nouvel instrument créé à cette intention, et que la réputation dont jouit Bacon pour avoir substitué l'induction au syllogisme est par conséquent sans fondement.

Examinons d'abord, propose-t-il, la vraie signification de ce terme d'induction si énergiquement préconisé par Bacon. L'opinion d'Aristote est ici d'une autorité irrécusable. L'induction, dit-il, n'est en réalité qu'une forme contractée du syllogisme, c'est, en termes exprès, « un syllogisme sans moyen terme » ², ou « le sentier qui nous conduit du particulier au général » ³. Cicéron, de son côté, affirme que « c'est cette analogie qui, de plusieurs points accordés, nous conduit où elle veut » ⁴, c'est-à-dire, un discours par lequel on force un nouvel aveu des aveux précédents ⁵. De sorte, conclut Maistre, que c'est une méthode à deux faces, car « tantôt elle part d'une proposition générale pour en démontrer une particulière, et tantôt elle conclut d'une énumération de vérités particulières la vérité d'une proposition générale » ⁶. Or, n'est-ce pas là, demande Maistre, la seule méthode que l'esprit humain ait suivie et puisse jamais suivre pour arriver à des vérités tant métaphysiques que scientifiques, n'est-ce pas là « l'âme du raisonnement humain dans tous ses objets possibles » ? ⁷. Dire par conséquent que Bacon a substitué l'induction au syllogisme, c'est la même chose que de dire qu'il a substitué le syllogisme au syllogisme, ce qui est manifestement absurde.

L'erreur de Bacon réside dans le fait qu'il a confondu le syllogisme avec la forme syllogistique, et qu'il l'a opposé à l'expérience comme si l'un excluait l'autre. Il a été amené à cette confusion par sa prédilection pour la science expérimentale. Selon lui les autres scien-

1. *Examen*, t. I, p. 322.

2. ARISTOTE, *Anal. prior.* II. 12., cité dans *Examen*, t. I, p. 19.

3. *Id.*, *Top.* I, 10, cité dans *Examen*, p. 15.

4. CICÉRON, *De Inv. Rhet.* I. 13, cité dans *Examen*, p. 14.

5. *Examen*, p. 17.

6. *ib.*, p. 18.

7. *Examen*, p. 14.

ces sont vides d'œuvres ¹, c'est-à-dire que la théologie, la métaphysique, la morale, ne pourront jamais donner des preuves expérimentales de leurs conclusions. Il a été loin de voir que, même dans les sciences expérimentales, on fait usage du syllogisme, puisque « l'homme ne pouvant rien mesurer sans une mesure antérieure à laquelle il se rapporte, l'expérience même lui devient inutile s'il ne peut la rapporter à un principe antérieur qui lui sert à juger la validité de l'expérience » ².

Non pas, cependant, explique Maistre, qu'une expérience doive être faite sur un plan arrêté *a priori* et par écrit, comme l'aurait voulu Bacon ³, car de cette manière on n'arriverait qu'à diviser l'esprit humain en deux parties, l'une s'occupant de faire des expériences sans fin sur tous les êtres, l'autre s'employant à en tirer les conséquences. D'ailleurs, ajoute-t-il, la science a dédaigné cette chimère de Bacon. Galilée en voyant osciller la lampe d'une église, Newton en voyant tomber une pomme, ne se sont pas préoccupés de coucher ces faits par écrit pour en conclure, l'un au mouvement de la terre et des planètes, l'autre au système de la gravitation.

Par surcroît, continue Maistre, l'induction que Bacon voulait substituer au syllogisme, et que le XVIII^e siècle a loué comme l'une des plus belles découvertes du savant anglais, il la désavouait lui-même ⁴. Il lui substitua une induction à sa manière et qui consiste, non pas à procéder par voie d'analogie entre les faits mais à écarter les explications fausses des phénomènes. Mais, demande Maistre, par quelle autorité saura-t-on jamais que telle ou telle explication soit fausse ? De toute évidence on ne pourra qu'en appeler à une autorité antérieure, conjecturale ou établie selon la tradition, c'est-à-dire à un principe posé d'abord comme vérité première, car le seul moyen de raisonner c'est de tirer une conclusion de deux prémisses prouvées par une autorité antérieure. Mais, remarque Maistre, tous les savants de l'antiquité et tous les savants modernes ont suivi cette méthode. Qu'on l'appelle syllogisme ou qu'on l'appelle induction, c'est la seule méthode rigoureusement vraie, et Bacon n'y a rien ajouté. La seule leçon qu'on puisse tirer de ses affirmations c'est que l'on ne devrait jamais s'en tenir à un

1. BACON, *Opera*, London, 1807, 12 vols, in-12, t. 1, p. 35, cité dans *Examen*. t. 1, p. 28.

2. *Examen*, t. 1, pp. 29-30.

3. *Opera*, t. 8, *Novum organum*, CI, cité dans *Examen*, p. 74.

4. *Examen* t. 1, p. 31, où MAISTRE fait appel au *De augmentis* de Bacon, (*Opera* t. 7, liv. 5, ch. 2, p. 249), pour prouver son affirmation.

nombre trop petit de faits et d'expériences — vérité, constate Maistre, que personne ne songerait à nier.

Il faut conclure, par conséquent, des invectives de Bacon contre le syllogisme, qu'il ne se comprenait pas lui-même, et qu'il ne comprenait pas ce que c'est que le syllogisme. En effet, nulle part dans son œuvre on ne trouve l'indication qu'il ait jamais étudié les philosophes grecs sur cette question, et cependant « il ne faut pas se mêler d'analyse sans cette connaissance » ¹.

Après cette étude de la méthode dite baconienne, Maistre passe à la considération des fins intentionnelles du nouvel instrument. Un premier défaut se fait jour, dit-il, avant même qu'on aborde l'étude détaillée de la question. Car la philosophie baconienne n'est qu'une philosophie partielle. S'astreignant à l'étude de la seule physique elle laisse de côté la morale, la religion, les mathématiques, l'astronomie, la littérature et les beaux-arts, lesquels ne sont, d'après Bacon, d'aucune véritable utilité pour l'amélioration de l'état matériel de l'homme. Pour faire avancer la vraie philosophie elle nous conseille d'abandonner la méthode du syllogisme et de l'induction vulgaires, pour nous attacher à l'induction légitime qui est celle de Bacon et qui s'occupe de la physique expérimentale. C'est ainsi, nous dira-t-elle, qu'elle pourra « dresser un lit nuptial où l'esprit humain épousera la nature » ². Maistre se propose d'examiner cette prétention de la philosophie baconienne.

Un éclaircissement s'impose, dit-il, au commencement de cette partie de notre examen. Il faut remarquer que ce que Bacon, dans ses discussions philosophiques, nomme *forme*, n'est en réalité que ce que nous nommons communément *essence*, de sorte que la *forme* baconienne est la chose même ³. Ce qu'il nomme *nature* signifie pour lui qualité ou effet résultant d'une cause quelconque ⁴.

Le but de la philosophie, selon Bacon, c'est pouvoir et savoir. Mais il faut en venir à l'explication de ces deux mots offerte par Bacon pour être convaincu de la nullité de son système. « Connaître, dit-il, la cause d'un effet ou d'une nature, c'est l'objet de la science ; pouvoir appliquer cette nature sur une base matérielle, c'est l'objet de notre puissance » ⁵. Mais, commente Maistre, il n'y a rien de si

1. *Examen*, t. I, p. 31.

2. *Opera*, t. 9, *Imp. phil.*, p. 265, cité dans *Examen*, pp. 99-100.

3. *Opera*, t. 8, p. 195, cité dans *Examen*, t. I, p. 101.

4. *Opera*, t. 9, p. 262, cité dans *op. cit.*, *loc. cit.*

5. *Opera*, *loc. cit.* cité dans *Examen*, t. I, pp. 101-102.

lamentablement faux que cette théorie, puisque la science humaine est impuissante à connaître des causes ; elle ne peut étudier que des effets, manifestés dans les phénomènes de la nature ¹.

Pour arriver à la connaissance des causes, dit Bacon, il faut en distinguer plusieurs catégories ; d'abord les formes conjuguées, c'est-à-dire le mariage des natures simples qui se sont unies pour former des individus suivant le cours ordinaire des choses ² ; ensuite, les formes abstraites, c'est-à-dire ces formes platoniques qui n'ont rien de commun avec la matière ; et finalement, les formes moyennes, où les lois de l'acte pur, qui constituent et ordonnent une nature simple ³. Cette loi de l'acte pur sera la véritable forme de tous les phénomènes et doit être, par conséquent, l'objet de toute la philosophie. Il faudra rechercher la loi de l'acte pur, ou ce qui est commun à une foule de phénomènes.

Puisque la forme est la chose même, il suffira, d'après les principes de Bacon, d'écarter toutes les natures qui ne sont pas essentielles à cette forme, pour trouver la forme positive et réelle. — Mais ceci est totalement faux, remarque Maistre, puisqu'il ne restera ainsi que la qualité ou les qualités essentielles, ce qui est loin d'être l'essence ⁴. Et Bacon cherchera vainement, par sa méthode d'exclusion, l'essence des choses. Il affirme que si une qualité ne se trouve pas *toujours* jointe à une essence ou à une forme (qui est « la chose même »), il faut l'exclure, puisqu'elle n'appartient pas en propre à cette essence. Mais il n'a pas vu qu'il est impossible de savoir ou même de demander si une certaine qualité appartient nécessairement à une essence sans connaître auparavant cette essence ⁵.

En effet, on ne peut pas demander ce que c'est qu'une chose dont on n'a pas une idée préexistante, car, sans elle, comment pourrait-on même y penser ? Bacon, par conséquent, dans cette question des essences s'est perdu jusqu'à confondre la recherche des causes avec celle des essences. En outre, après avoir distingué les qualités et les essences, il les confond dans son examen jusqu'à nous parler de l'essence d'une qualité, laissant tout à fait de côté la forme essentielle, « ipsissimam rem ». Et finalement il n'a pas vu que toutes ces recherches ne servent qu'à nous ramener à

1. *Examen*, pp. 102-103.

2. *Opera*, t. 8, *Novum organum*, p. 106, cité dans *Examen*, pp. 103-4.

3. *Opera*, *loc. cit.*, cité dans *op. cit.*, *loc. cit.*

4. *Examen*, ch. 3, p. 107.

5. *Examen*, ch. 4, pp. 127-128.

l'essence, en excluant tout ce qui ne lui est pas nécessaire ¹.

Maistre résume dans le chapitre 12 de son *Examen* sa critique générale des fins intentionnelles de la méthode baconienne. Bacon, dit-il, avait l'esprit éminemment faux. Il se trompait dans son système de deux manières, car « l'envie qui le possédait d'ouvrir de nouvelles routes, et le dépit secret que lui inspirait son incapacité absolue dans toutes les branches des sciences naturelles, l'avaient porté à dédaigner, à rabaisser, à insulter même tout ce qu'il ignorait ; et pour se consoler... il substituait aux réalités qui n'étaient pas à sa portée des chimères qui lui appartenaient » ². Il voulait tout détruire en science pour la refaire à sa manière. « Étranger à la métaphysique, il la supprimait... L'astronomie lui déplaisait ; l'optique, la médecine, la chimie et toutes les sciences n'arrivaient pas à faire des découvertes utiles, propres à consoler le genre humain » ³.

Il voulait refaire la science, et le but général de la philosophie devait être, selon lui, de remédier aux fautes de la nature, de créer de nouvelles espèces et de prolonger la vie humaine. Ainsi la philosophie deviendrait une sorte d'alchimie de tous les principes, même les plus simples. Mais cela, nous dit Joseph de Maistre, est loin d'être le but de la véritable science, toute dévouée à l'analyse et à l'observation de la nature. Cette contemplation de la nature n'est en réalité que la contemplation des manifestations matérielles de Dieu, et la considération des faits accumulés nous indiquera, sinon la perfection du macrocosme, tout au moins l'ingérence d'un principe parfait qui le dirige et qui l'empêche de dégénérer en un enchevêtrement de forces aveugles.

La troisième partie de la critique de Joseph de Maistre concerne l'application du nouvel instrument aux sciences naturelles et à la philosophie rationnelle. Pour ce qui est des sciences naturelles le dessein de Maistre n'est que de prouver le ridicule des explications offertes par Bacon. Il suffira de citer quelques-unes de ses critiques pour que l'on se rende compte de sa méthode vis-à-vis de la science baconienne.

Bacon, dit-il, après avoir étudié la nature des corps célestes, passe ensuite à l'examen de leurs mouvements. Le monde entier, d'après lui, est soumis à un mouvement général et cosmique qui commence

1. *id.*, pp. 141-142.

2. *Examen*, t. 1, ch. 12, pp. 286-287

3. *id.*, ch. 12, pp. 288-289.

au sommet du ciel et se termine au fond des eaux ¹. Le système de Copernic, qui attribue divers mouvements à la terre, et regarde le soleil comme le centre du système cosmogonique, n'a pas de fondement raisonnable, affirme-t-il ². Cette astronomie, qui nous dénombre les mouvements et les temps périodiques des astres, ne nous indique pas les causes physiques de tels mouvements. Il faut, par conséquent, que nous la délaissions pour nous dévouer à l'étude des causes des mouvements cosmiques, les passions et les désirs de la matière ³.

Un grand phénomène qui, d'après Bacon, réclame une explication est celui du flux et reflux. Il commence, en offrant son explication à lui, par exclure la puissance d'attraction de la lune. Le mouvement diurne, continue-t-il, est réprimé par le mouvement circulaire de la terre et par l'émission des particules de sa substance au moyen de vapeurs ou d'exhalaisons. Cette résistance de la terre, soutient-il, réduit le mouvement diurne presque à rien, quoiqu'il existe encore, mais faiblement. Ce mouvement diurne affaibli se communique à la masse des mers et cause ainsi une sorte de balancement des eaux. C'est là la véritable explication du flux et reflux ⁴.

Mais ce ne sont pas là des critiques proprement dites. Il était en effet par trop facile pour Joseph de Maistre, ayant derrière lui l'autorité établie de la science des XVII^e et XVIII^e siècles, de se moquer d'un écrivain à qui cette autorité faisait défaut. Cependant, les aberrations de Bacon dans la sphère des sciences naturelles étaient pour Maistre beaucoup moins importantes que les erreurs dont il était responsable dans le domaine de la philosophie rationnelle. L'examen de ces erreurs occupe presque tout le deuxième volume de l'ouvrage de Maistre ; c'est une considération détaillée de la métaphysique baconnienne.

Bacon s'est déclaré l'interprète des oracles des sens, auxquels il a conseillé de tout demander dans l'étude de la nature. Ceci ne serait qu'une vérité banale, commente Maistre, si on la prenait au pied de la lettre, mais un examen plus détaillé des idées de Bacon sur ce chapitre en démontrera le danger. Pour Bacon « il n'y a de science réelle que la physique et tout le reste est illusion » ⁵. Il

1. BACON, *Opera*, t. 9, p. 147, cité dans *Examen*, t. 1, ch. 5, p. 154.

2. *id.*, t. 7, p. 180, cité dans *Examen*, ch. 5, p. 158.

3. *id.*, t. 9, p. 209, cité dans *Examen*, ch. 5, p. 160.

4. *Opera*, t. 9, pp. 140-199, cité dans *Examen*, t. 1, ch. 6, pp. 171-179.

5. *Opera*, t. 8, p. 32, cité dans *Examen*, t. 2, pp. 2-3.

faut donc ramener toutes les sciences, médecine, astronomie, optique etc. à la seule physique. Car elle seule peut chercher les causes des phénomènes, et préparer la voie à la métaphysique dont le but sera de s'occuper des essences et des fins ¹. Mais le travail préparatoire, l'accumulation des faits, est loin d'être terminé encore, de sorte que la métaphysique ne pourra pas se mettre à la recherche des fins manifestées dans la nature. Il reste par conséquent impossible, selon Bacon, de prouver l'existence d'un principe intelligent, intentionnel dans l'univers, et, Dieu ne pouvant être aperçu dans la matière, il n'existe que la seule révélation qui puisse nous indiquer son existence. Or, c'est là, ajoute Maistre, une affirmation dont les philosophes du XVIII^e siècle ont tiré un de leurs plus fameux principes. En effet, si l'homme n'a aucune idée naturelle et essentielle de l'existence de Dieu, comme l'affirme Bacon, les sens ne pourront jamais la lui enseigner, puisqu'ils ne tirent leurs conclusions que de la seule étude des phénomènes. C'est ainsi que nous arrivons avec Bacon à la négation complète de l'idée de Dieu, laquelle négation a été l'une des plus funestes parmi toutes celles du XVIII^e siècle ².

Cependant, continue Maistre, cette affirmation de l'inexistence de Dieu est tout à fait sans fondement. Rien, affirme-t-il encore, ne peut *donner* une idée à l'homme, elle existe dans son esprit sous quelque forme depuis sa naissance. Car, si l'homme pouvait recevoir une idée du dehors, c'est-à-dire une idée qui ne lui serait pas *naturelle*, il ne serait plus homme. L'on pourrait donner à l'animal même l'idée du nombre ou de la moralité ³. De sorte que celui qui dit qu'il n'a pas d'idée de ce qu'est Dieu se contredit, car c'est comme s'il disait qu'il a une idée dont il n'a pas d'idée ⁴.

Ce que Bacon a dit sur l'âme a été aussi dangereux que ce qu'il a dit sur Dieu. Il commence par distinguer dans l'âme deux principes, le principe raisonnable et le principe sensible. Le premier, dit-il, est le produit du souffle divin ; le deuxième, un principe animal tiré des matrices élémentaires ⁵. Et puisque la véritable philosophie — qui est celle que Bacon voudrait faire prévaloir — ne peut fournir de lumières sur le principe raisonnable, intelligent

1. *id.*, t. 7, p. 177, cité dans *Examen*, t. 2, pp. 7-8.

2. Voir *infra*, ch. 3, *La philosophie de l'esprit*.

3. *Examen*, t. 2, p. 18.

4. *id.*, p. 19.

5. *Opera*, t. 8, p. 235, cité dans *Examen*, t. 2, p. 35.

de l'âme, il laisse à la théologie le soin de s'en occuper. L'âme intellectuelle ainsi mise à part, il s'occupera de l'âme sensible « qui nous est commune avec l'animal »¹. Cette âme sensible est d'après lui « une substance purement matérielle ; elle parcourt les nerfs et s'alimente du sang »². De sorte, commente Maistre, que l'âme, telle que nous la dépeint Bacon, n'est qu'un mélange d'ingrédients matériels³.

Dans le chapitre suivant de son ouvrage⁴, Maistre analyse les idées de Bacon sur le mouvement animal. Bacon, dit-il, affirme que l'esprit est la source du mouvement spontané⁵. Mais l'esprit n'est pour lui qu'un air, qu'une vapeur, c'est-à-dire un principe matériel. Le mouvement spontané devient, par conséquent, un simple jeu de mécanique. Et, dans le domaine du mouvement en général, Bacon et ses disciples ont éprouvé le même besoin de faire dépendre tout d'un principe matériel. Ce principe, affirment-ils, doit être cherché hors de l'univers, car, dès qu'on admet que l'attraction agit sur toutes les parties de la matière, il ne reste plus rien qui puisse être cause de l'attraction. Elle devient donc cause elle-même⁶. On devrait arriver ici à admettre le pouvoir de Dieu sur les mouvements de la matière. Mais le XVIII^e siècle ne l'entendait pas ainsi. Les philosophes de cette époque affirmaient que Newton mettait la cause de l'attraction dans l'éther, qui devenait une cause extérieure de la pression⁷. Mais Newton, ainsi que le démontre Maistre, nie formellement avoir avancé aucune explication de la cause de la gravitation, qui est une des forces selon lesquelles se produit le mouvement. Il s'est permis tout au plus une conjecture, et a laissé à ses lecteurs le soin d'en offrir des explications⁸.

Bacon soutient encore la cause du matérialisme dans ce qu'il dit des sens et du principe sensible⁹. Le sens pour lui est un trou par lequel l'impression peut parvenir jusqu'à l'esprit animal¹⁰. Il con-

1. *ibid.*, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 2, p. 41.

2. *ibid.*, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 2, p. 49.

3. *Examen*, t. 2, ch. 2, p. 50.

4. *Examen*, t. 2, ch. 3.

5. *Opera*, t. 8, p. 238. cité dans *cp. cit.*, t. 2, ch. 3, p. 54.

6. DELUC, *Précis de la philosophie de Bacon*. Paris, an 14 (1802), 2 vols in-8°, t. 2, p. 233, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 3, p. 75.

7. *id.*, *ib.*

8. NEWTON, *Optics*, p. 322, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 3, pp. 75-76.

9. *Examen*, t. 2, ch. 4.

10. BACON, *Opera*, t. 8, pp. 126-127, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 4, pp. 86-87.

vient qu'on a beaucoup écrit sur les sens en général. Mais il reste néanmoins, d'après Bacon, deux points qui n'ont pas encore été traités ; ce sont, d'abord la différence du sens et de la perception, ensuite la forme ou l'essence de la lumière. La connaissance de la lumière arrive ainsi à faire partie de la théorie baconienne des sens ¹.

Pour Bacon la perception c'est l'affinité ou l'attraction qui existe entre les corps. Nous apercevons en effet, dit-il, dans la presque totalité des corps naturels une faculté manifeste de perception et même d'élection, en vertu de laquelle ils se joignent aux substances amies et repoussent les autres². Autrement dit, commente Maistre, cette faculté d'élection n'est qu'une simple action physique d'un corps sur un autre ³. Mais le mouvement, fruit de l'action physique, ne suppose point l'existence du sentiment dans un corps quelconque, ni même le sentiment de l'âme ⁴. Car l'âme n'est qu'un fluide auquel appartiennent les fonctions animales, l'attraction, la digestion, et même le sentiment. La lumière aussi n'est qu'un fluide du même genre, de sorte que les origines et les caractères des deux fluides peuvent être considérés et examinés par le même procédé scientifique. Cette confusion entre l'âme et un fluide, affirme Maistre, amène le plus pur matérialisme ⁵.

La théorie baconienne de la matière se lie étroitement à tout ce qui a précédé. Bacon accuse les philosophes ses devanciers de s'être occupés des principes tranquilles ⁶, c'est-à-dire des mouvements qui prennent leur origine dans une force extérieure à la matière. Ce qu'il désire c'est qu'on s'occupe dès maintenant des principes agités ⁷, c'est-à-dire des mouvements essentiels à la matière, étude qui est la plus grande et la plus utile des choses ⁸. Cette étude nous fournira l'unique moyen de parvenir à la connaissance des causes. Bacon expose ses idées sur ce sujet dans une *Exposition des pensées de Parménide, de Télésio, et de Démocrite sur les principes et les origines* ⁹. Il affirme que la matière est composée d'atomes éter-

1. *Examen*, t. 2, ch. 4, p. 89.

2. *Opera*, t. 7, p. 239, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 4, p. 90.

3. *Examen*, t. 2, ch. 4, p. 91.

4. *Opera*, t. 7, p. 240, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 4, p. 96.

5. *Examen*, t. 2, ch. 4, pp. 98-103.

6. *Opera*, t. 9, p. 124, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 5, p. 109.

7. BACON, *op. cit.*, *loc. cit.*, dans *Examen*, *loc. cit.*

8. *id.*, p. 125, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 5, p. 112.

9. BACON, *Opera*, t. 9, pp. 317, *et seq.*

nels, dont on ne saurait indiquer l'origine, en exceptant toujours Dieu, concède-t-il. On pourra tout au plus étudier les mouvements de ces atomes, en se gardant bien de conclure de cette étude à l'existence d'une volonté extérieure à ces mouvements. La cause de ceux-ci doit être cherchée dans la matière elle-même, qui devient ainsi la cause des causes ¹. Inutile, dès lors, d'en chercher une cause divine ². Et Bacon, après être arrivé à appeler la matière la cause des causes, la déclare en outre principe nécessaire ³, dont on ne peut comprendre le fonctionnement que par la dissection de la nature ⁴.

C'est là l'enseignement de Bacon sur la matière, mais il n'a pas vu les conclusions logiques de ces idées. Car si l'on pose en principe l'éternité de la matière, si « l'existence nécessaire... n'appartient pas exclusivement à Dieu, comment l'ordre, la forme, l'arrangement de la matière éternelle seraient-ils moins indépendants de lui, et d'où lui viendrait son pouvoir sur elle ? » ⁵. Les disciples de Bacon au XVIII^e siècle ont vu le parti à tirer de ses affirmations, et ils sont arrivés, parce qu'ils ne la comprenaient pas, à nier la création telle que nous l'enseigne la Bible, c'est-à-dire la création *ex nihilo*. Ils attaquaient ainsi la base même de toute religion, et soumettaient l'univers aux opérations d'un principe mécanique et aveugle.

Le désaveu de l'intervention divine dans la matière n'est qu'une forme de la négation des causes finales. C'est pourquoi Maistre continue, dans le chapitre suivant de son *Examen*, à considérer les attaques menées contre elles par Bacon et ses disciples.

La doctrine des causes finales est le fléau du matérialisme. C'est pourquoi les « philosophes », dont Bacon est le chef indiscutable, se sont efforcés de la détruire. Leur refus d'accepter cette doctrine naît de l'orgueil qui les fait rejeter une preuve qui s'adresse à tous les hommes. Bacon offre un exemple de la manière dont les philosophes du XVIII^e siècle traitent tous ceux qui ont parlé des causes finales. Il accuse Platon d'être le père de la philosophie verbale et d'avoir aidé à corrompre la stricte méthode scientifique. Cicéron,

1. *Opera*, t. 9, p. 318.

2. *Examen*, t. 2, ch. 5, pp. 120-124.

3. *Opera*, t. 9, p. 323, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 5, pp. 137-140.

4. BACON, *op. cit.*, p. 324, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 5, p. 143.

5. *Examen*, t. 2, ch. 5, p. 170.

Sénèque et Plutarque subissent la même accusation¹. Mais, affirme Maistre, le crime de ces philosophes était, aux yeux de Bacon, de platoniser dans leurs écrits, et celui de Platon, d'avoir dit « que le monde est l'ouvrage d'un ouvrier éternel ; que le monde matériel et visible n'est que l'image d'un monde intellectuel, modèle éternel dont l'archétype préexistait dans l'intelligence suprême ; que ce qui meut est nécessairement antérieur à ce qui est mû, etc. »². Car Bacon ne pouvait pas pardonner à Platon d'avoir défendu la doctrine des idées innées et du principe immatériel du mouvement³.

Les griefs de Bacon et de ses disciples contre la doctrine des causes finales sont au nombre de quatre, continue Maistre. La première objection est que la recherche des causes finales s'oppose à celle des causes physiques. Bacon affirme que les causes finales sont « comme des rémoras qui arrêtent le vaisseau de la science »⁴, et qu'elles « dévastent et dépeuplent misérablement la province des sciences physiques »⁵. Mais une telle assertion aurait besoin d'être prouvée, d'autant plus que les exemples de Boyle et de Linné prouveraient exactement le contraire. Boyle « l'un des véritables pères de la physique expérimentale », écrivit un traité, intitulé *Le chrétien naturaliste*, destiné à prouver que la science conduit l'homme au christianisme ; il a fait en outre un recueil d'écrits sur l'*Excellence de la théologie comparée avec la philosophie naturelle*⁶, d'après lequel on voit qu'il considère la science comme une alliée de la religion. Et Linné affirme qu'il a su découvrir quelques traces des pas de Dieu dans les œuvres de la création⁷. Ces deux exemples prouvent que la recherche des causes finales ne nuit pas nécessairement à la pratique de la science. Du reste, l'opinion que Dieu a placé un objet dans l'espace pour une certaine fin spirituelle ne nous empêche point d'en étudier la nature physique particulière.

La deuxième objection est que la recherche anticipée des causes finales a favorisé l'athéisme. C'est surtout dans l'œuvre de Deluc, interprète de Bacon, que cette accusation se fait jour. Deluc affirme que le souci continu d'édifier et de démolir dans le champ des

1. *Opera*, t. 9, p. 305, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 6, pp. 187-188.

2. *Examen*, t. 2, ch. 6, p. 188.

3. *id.*, p. 189.

4. *Opera*, t. 7, p. 196, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 6, p. 196.

5. BACON, *op. cit.*, p. 197, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 6, p. 197.

6. Voir BOYLE, *Works*, t. 4.

7. LINNÉ, *Syst. nat.*, p. 9, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 6, p. 202.

causes finales produit le scepticisme, c'est-à-dire le doute, à l'égard de la croyance générale des hommes sur l'existence de la divinité¹. Encore une fois, c'est une assertion qui aurait besoin d'être prouvée. On ne voit pas comment les hommes ont nié l'existence de Dieu parce qu'ils n'ont pu l'apercevoir dans son ouvrage.

La troisième objection, que les causes finales rapportent tout à l'homme, n'a pas plus de fondement que les deux précédentes. L'homme est le chef et le but de la création terrestre, dit Maistre, et il ne fait qu'user de son droit en contemplant les êtres dans leurs rapports avec lui.² C'est justement ce que les philosophes du XVIII^e siècle reprochaient aux études scientifiques antérieures à Bacon. Mais il ne s'agit nullement de trouver si les causes finales dénotent une intention ou une fin abstraite. Il s'agit de savoir si elles prouvent l'existence d'un ouvrier intelligent. Du reste, la question a été embrouillée par deux grandes erreurs. La première c'est qu'on a supposé qu'en assignant *une* fin on en exclut les autres : rien n'est plus faux. Dire que la lune a été créée pour éclairer la nuit ou pour opérer les marées, ce sont des affirmations également vraies³. La deuxième erreur des « philosophes » c'est qu'ils introduisent du hasard dans l'ouvrage divin. Ils disent, par exemple, que l'homme exerce un grand empire sur l'espèce animale, et ils demandent qu'on leur prouve que cette domination est un don de Dieu. Mais ils supposent qu'elle a eu lieu à l'insu de Dieu, ce qui est manifestement déraisonnable. Si Dieu l'a sue, il l'a voulue, affirme Maistre, et s'il l'a voulue, c'est une fin⁴.

La dernière objection, c'est que l'homme n'est point encore assez instruit pour atteindre à la connaissance des causes finales. Autant dire qu'« un nombre d'ouvrages quelconques dont on connaît la fin ne prouve point l'existence d'un ouvrier tant qu'on continue à lui attribuer un autre grand nombre d'ouvrages dont les fins demeurent inconnues »⁵. Encore une fois c'est une affirmation évidemment déraisonnable.

Les trois chapitres qui terminent l'*Examen de la philosophie de Bacon* sont consacrés à prouver la fragilité générale de la pensée

1. DELUC, *Précis de la philosophie de Bacon*, t. 2, p. 164, cité dans *Examen*, t. 2, ch. 6, p. 219.

2. *Examen*, t. 2, ch. 6, p. 219.

3. *Examen*, t. 2, ch. 6, pp. 223-224.

4. *ibid.*, pp. 224-226.

5. *ibid.*, p. 252.

baconnienne et de celle de ses disciples. Bacon avait affirmé la nécessité de séparer la science et la religion, et il avait même mis la science physique au-dessus de toute autre, morale, métaphysique, théologie etc. Mais, dit Maistre, cette séparation de la religion et de la science, cette primauté accordée par Bacon aux sciences physiques, tout cela est en contradiction avec l'histoire. L'expérience démontre que « toutes les nations commencent par la théologie et que... plus la théologie est parfaite dans un pays, plus il est fécond en véritable science »¹. Voilà d'ailleurs pourquoi les nations chrétiennes ont surpassé toutes les autres dans les sciences. Copernic, Kepler, Descartes, Newton sont des productions de l'Évangile². Tout le cours de l'histoire nous démontre que l'accusation portée contre l'Église, d'avoir retardé l'avance des sciences, est fausse. C'est même dans le sein de l'Église que toutes les sciences ont eu leur origine³.

Les sciences doivent être tenues à leur place, qui est la seconde, pour laisser libre cours à la théologie, à la morale, à la politique. Toute nation où cet ordre n'est pas observé est dans un état de dégradation. La prééminence du XVII^e siècle français sur le XVIII^e dérive de la suprématie accordée à la religion. On a souvent parlé de la supériorité du XVIII^e siècle sur le siècle précédent en fait de religion mais c'est une accusation injustifiable. La philosophie est la science qui nous apprend la raison des choses, et il n'y a pas eu de siècle plus véritablement philosophique que celui qui a produit Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon et Nicole. La philosophie du XVIII^e siècle, au contraire, a été complètement nulle parce qu'elle a été uniquement négative. Au lieu de nous apprendre quelque chose, elle ne s'occupe que de détromper l'homme, de le rendre égoïste et pernicieux⁴.

La réputation de Bacon remonte à l'époque de l'*Encyclopédie*, car ce sont Voltaire, Diderot et d'Alembert qui l'ont fait connaître en France. Aussi est-ce lui le père de toutes les maximes funestes professées par le XVIII^e siècle. « On n'a rien fait qu'il n'ait conseillé ; il n'a rien conseillé dans ce genre qu'on n'ait exécuté. Les Encyclopédistes commencèrent sa réputation, c'est-à-dire qu'elle commença avec la plus grande et la plus redoutable conjuration qui ait jamais

1. *Examen*, t. 2, ch. 7, p. 274, cf. aussi *Soirées*, 5^e Entretien, pp. 245-251.

2. *Examen*, t. 2, p. 275.

3. *Examen*, pp. 277-311.

4. *Examen*, t. 2, ch. 7, pp. 266-268.

été formée contre la religion et les trônes... Si tous convinrent de se réunir autour de Bacon, c'est que tous rencontrèrent chez lui ce qu'ils voulaient » ¹. Bacon a donné le plus mauvais conseil aux hommes, et il est bon d'observer qu'il n'est pas condamné moins hautement par la théorie que par cette marche générale de l'esprit humain dont les phases successives pourraient être appelées *lois du monde* ².

La réputation de Bacon est l'œuvre des « philosophes », qui ont voulu se servir des idées baconiennes pour soutenir le système du matérialisme. Cabanis nous en offre un témoignage précieux. Bacon vint ouvrir des routes nouvelles à l'esprit humain, dit-il... Hobbes fut conduit à la véritable origine de nos connaissances. Mais c'était Locke, successeur de Bacon, qui devait pour la première fois exposer clairement cette notion fondamentale, que toutes les idées viennent par les sens ou sont le produit des sensations. Helvétius a résumé la doctrine de Locke... Condillac l'a développée et étendue etc. ³.

Malgré les louanges prodiguées par Cabanis, par Voltaire, par Deluc, on peut affirmer « qu'aucun fondateur des sciences ne l'a connu ou ne s'est appuyé sur lui » ⁴. Voltaire et Lasalle ont affirmé que Bacon avait le premier énoncé la théorie de la gravitation universelle rendue célèbre par Newton. Mais d'abord, au moment où Bacon écrivait, Képler avait fort avancé la théorie de la gravitation, et Gilbert, avec sa théorie du magnétisme universel, avait lui aussi des idées sur ce même sujet ⁵. Ensuite, Bacon, « en admettant une force magnétique ou attractionnaire quelconque, rejette expressément l'idée fondamentale du système newtonien, qui repose tout entier sur le principe d'une attraction universelle de toutes les parties de la matière » ⁶.

On a beaucoup loué Bacon pour avoir préconisé la valeur des expériences. Mais on ne saurait guère indiquer d'expérience signalée par lui qui ait donné une nouvelle forme à la physique. Il parle, il est vrai, de la vapeur enfermée dans une marmite, expérience

1. *ibid.*, p. 273.

2. *ibid.*, *ib.*

3. Voir CABANIS. *Œuvres complètes* Paris, 1823-5, 5 vols, in-8°, t. 3, *Préface*, résumé par Maistre dans *Examen*, t. 2, ch. 8, pp. 345-346.

4. *Examen*, t. 2, ch. 8, p. 344.

5. *ibid.*, pp. 363-364.

6. *ibid.*, p. 365.

que Papin a faite plus tard, mais il gâte cette idée par l'importance démesurée qu'il lui attribue ¹.

D'Alembert a soutenu que Bacon avait examiné ce qu'on savait déjà sur chacun des objets de toutes les sciences naturelles, et qu'il avait fait le catalogue immense de ce qu'il restait à découvrir. Mais l'ignorance de Bacon sur ce chapitre est démontrée incontestablement. « Sa philosophie est une aberration continue. Il se trompe également dans l'objet et dans les moyens. Il se trompe sur la logique, sur la métaphysique, sur la physique, sur l'histoire naturelle, sur l'astronomie... sur toutes les choses enfin dont il a osé parler dans la vaste étendue de la philosophie naturelle... Il se trompe dans les détails en niant ce qui est, en expliquant ce qui n'est pas, en couvrant ses pages d'expériences insignifiantes, d'observations enfantines, d'explications ridicules... Il ne cesse d'invectiver contre la science des mots et il ne fait que des mots » ². Bref, « c'est l'esprit le plus faux, le plus détestable raisonneur, le plus horrible ennemi de la science qui ait jamais existé » ³.

IV

Joseph de Maistre a été l'un des premiers critiques de Bacon à s'apercevoir que, tout en attaquant la méthode d'Aristote, le savant Anglais ne l'avait pas comprise. En effet, si Aristote a insisté longuement sur le rôle et les lois du syllogisme, il n'a jamais affirmé que la méthode syllogistique fût la seule propre à faciliter les découvertes, surtout celles d'ordre scientifique. Pour celles-ci il s'en est remis entièrement à l'induction qui est, selon lui, la seule bonne méthode à suivre dans les sciences et celle d'ailleurs que suivra toujours l'esprit humain ⁴.

Du reste, on ne voit pas très bien en quoi la méthode baconienne diffère de celle d'Aristote. Le but de toute science étant la connaissance, autant que cela soit possible, des principes universels, et les principes universels se fondant sur la réunion des cas particuliers, il est évident qu'un élément inductif est indispensable pour arri-

1. *ibid.*, pp. 367-368.

2. *ib.*, pp. 369-374.

3. *ib.*, p. 375.

4. ARISTOTE, *Métaphysique*, I. i. 4.

ver à la connaissance des principes généraux. Sous ce point de vue il n'y a réellement pas de méthode baconnienne ni aristotélicienne, et la science des philosophes de l'antiquité ne peut pas différer, quant à la méthode, de la science moderne. Maistre n'a pas exagéré par conséquent, en déclarant que Bacon n'avait point inventé une méthode nouvelle, et que l'honneur qu'on lui faisait, pour l'avoir conçue, lui avait été décerné à tort. C'est ce que d'autres critiques ont affirmé à la suite de Maistre. Whewell¹, Rémusat² et Macaulay³ ont démontré que la méthode dite baconnienne est la méthode éternelle suivie par les hommes dans la recherche de la vérité.

Bacon n'a pas vu qu'en réalité ce qu'il attaquait était, non la méthode d'Aristote proprement dite, mais la méthode aristotélicienne déformée telle que la pratiquait le Moyen-âge. En effet, la Scolastique avait donné à la méthode syllogistique, dont les lois avaient été posées par Aristote, une importance prépondérante. Elle s'en était servie pour exposer les principes incontestés du dogme. Quant à l'induction, elle ne s'en était point préoccupée, car elle n'éprouvait aucun besoin de découvrir de nouveaux principes, ni même de contrôler les anciens. Le rôle de la science consistait à offrir à la religion des arguments téléologiques, et à soutenir ainsi les explications de la cosmologie offertes par la révélation divine⁴.

Cependant, du moment où l'expérience moderne avait pu réunir d'autres observations scientifiques les conclusions qu'on en tirait devaient logiquement évoluer, et peut-être même contredire celles émises par Aristote. En effet, les conceptions de Copernic, de Galilée, de Tycho-Brahé modifiaient sensiblement ou même invalidaient totalement les conclusions de l'ancienne science.

Or, c'est l'honneur de Bacon d'avoir insisté plus qu'aucun autre sur la nécessité de tenir compte de ces nouvelles observations scientifiques. Peu importe qu'il ait méprisé les systèmes d'un Galilée ou d'un Gilbert, systèmes qui comptent cependant parmi les plus belles découvertes de la science. L'important, c'est qu'il ait dirigé l'attention du grand public vers la connaissance des nouvelles

1. *Philosophy of the Inductive Sciences*, London, 1840, 3 vols, in-8°, t. 2, livre 12, ch. 12, BACON.

2. *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie etc*, Paris 1857, in-8°, livre 3, ch. 3, *De l'Induction*.

3. *Critical and Historical Essays*, London, 1874, in-8°. *Essay on Lord Bacon*.

4. JANET et SÉAILLES, *Histoire de la philosophie, Les problèmes et les écoles*. Paris, 1929, in-8°, p. 998.

spéculations qui s'accomplissaient dans le monde scientifique de son temps, et qu'il ait prêché aux hommes la nécessité de rénover la méthode expérimentale ¹.

Car le doute n'est plus permis. Si le Moyen-âge avait réussi à édifier un merveilleux monument de théologie, de morale et de métaphysique, il s'était efforcé toujours, et de propos délibéré, d'enfermer l'esprit et la matière dans un cadre limité, inébranlable. Forte du pouvoir de sa logique la Scolastique s'était bornée à déduire les conséquences rationnelles de principes dogmatiques irrécusables. Partant, les sciences naturelles, mises au ban de l'Église, s'étaient trouvées dans la position d'une branche du savoir redoutée et délaissée. Or au XVI^e siècle une réaction était naturelle et inévitable. Détruire l'autorité des principes posés par la Scolastique, tel a été le premier besoin de la pensée à la fin du Moyen-âge. Réaliser cet affranchissement grâce aux sciences naturelles si longtemps dédaignées, telle a été la marche suivie par les savants de la Renaissance.

Il n'y a rien de surprenant par conséquent dans le fait que Bacon se soit occupé si énergiquement des sciences naturelles ² ; et c'est un fait auquel Maistre n'a pas prêté suffisamment attention. Rien de surprenant non plus qu'il ait voulu créer un nouveau vocabulaire philosophique. En présence des termes utilisés par la Scolastique il avait le droit de les examiner, de les apprécier, et, s'ils manquaient de clarté ou d'exactitude, de les changer. Il se peut que Bacon se soit trompé dans ses propres définitions. Pourtant un certain mérite lui revient d'avoir indiqué un travail si nécessaire pour les progrès ultérieurs de la pensée.

Bacon s'est occupé trop exclusivement peut-être des sciences naturelles. Cependant le compte rendu que nous avons donné des progrès de ces sciences en Angleterre et en France à partir du XVII^e siècle aura démontré combien de chemin elles avaient eu à parcourir avant de pouvoir donner des résultats appréciables. Et quelle que soit notre attitude envers les explications scientifiques offertes par Bacon, nous nous verrons obligés de convenir que c'était lui le premier qui avait indiqué au grand public la route à suivre dans ce domaine.

Mais ce ne sont pas là les principaux griefs de Joseph de Maistre

1. Voir MACAULAY, *op. cit. loc. cit.* ; HUME, *History of England*, Paris, 1835, in-8°, t. 4. App. 4, p. 390 ; GREEN, *Short History of the English People*, London, 1875, in-8°, ch. 9, pp. 591-597 ; WHEWELL, *op. cit., loc. cit.* ; Rémuusat, *op. cit., loc. cit.*

2. Voir *supra*, pp. 46-48.

contre Bacon. Ils font partie certes de son accusation principale, mais cette accusation porte avant tout, non pas strictement sur la question de la méthode, mais bien sur celle de l'application de cette méthode à la philosophie rationnelle. Car tout en poursuivant notre étude de la critique de Bacon faite par Maistre, il est devenu de plus en plus clair que ce n'était pas tant le système baconien en lui-même qui était en cause que son rôle à l'origine de la philosophie matérialiste du XVIII^e siècle français. La preuve, d'ailleurs, en est péremptoire : si Maistre attaque dans la première partie de son étude la méthode de Bacon et les fins intentionnelles du *Novum organum*, il se borne, la plupart du temps, à les ridiculiser. Ce n'est pas là faire œuvre de critique à proprement parler, mais lorsqu'il se met à attaquer la *métaphysique* baconienne sa critique devient serrée, logique, minutieuse.

Il attaque le système baconien non seulement dans ses conclusions mais aussi dans ses conséquences. Bacon, dit-il, a mis une imperturbable obstination à nier l'existence de la lumière qui étincelait autour de lui ¹. Mais là n'est pas son principal forfait. Il a fait plus de mal encore « en retardant la marche de cette philosophie transcendante en général, dont il n'a cessé de nous entretenir sans jamais s'être douté de ce qu'elle devait être ; il a inventé des mots faux et dangereux dans l'acception qu'il leur a donné et... plein d'une rancune machinale (dont il ne connaissait lui-même ni la nature ni la source) contre toutes les idées spirituelles, il attacha de toutes ses forces l'attention générale sur les sciences matérielles de manière à dégouter l'homme de tout le reste. Il repoussait toute la métaphysique, toute la psychologie, toute la théologie naturelle dans la théologie positive, et il enfermait celle-ci sous clef dans l'Église avec défense d'en sortir ; il déprimait sans relâche les causes finales, qu'il appelait des rémoras attachés au vaisseau des sciences ; et il osa soutenir sans détour que la recherche des causes nuisait à la véritable science. Il n'a rien oublié pour nous dégoûter de la philosophie de Platon, qui est la préface humaine de l'Évangile ; et il a vanté, expliqué, propagé celle de Démocrite, c'est-à-dire la philosophie corpusculaire, effort désespéré du matérialisme poussé à bout qui, sentant que la nature lui échappe et n'explique rien, se plonge dans les infiniment-petits, cherchant pour ainsi dire la matière dans la matière, et toujours content au milieu même des absurdités

1. *Soirées*, 5^e Entretien, pp. 245-251.

partout où il ne trouve pas l'intelligence. Conformément à ce système de philosophie Bacon a engagé les hommes à chercher la cause des phénomènes naturels dans la configuration des atomes ou des molécules constitutantes, l'idée la plus fausse et la plus grossière qui ait jamais souillé l'entendement humain. Et voila pourquoi le XVIII^e siècle, qui n'a jamais aimé et loué les hommes que pour ce qu'ils ont de mauvais, a fait son Dieu de Bacon »¹. Formidable réquisitoire dressé contre une philosophie qui, aux premiers dires de Maistre, n'avait aucune valeur !

Le dernier mot de cette accusation est donc lâché. C'est avant tout au Bacon père de la philosophie matérialiste du XVIII^e siècle que Maistre croit devoir s'en prendre et mettre toute son ingéniosité à combattre.

La méthode qu'il a suivie offre d'ailleurs une idée intéressante de son attitude envers la pensée anglaise. S'il attaque par un côté la pensée d'Outre-Manche, les armes qu'il emploie — pour paradoxal que cela paraisse — lui sont souvent venues de cette pensée elle-même. Car toute son œuvre ayant pour fin la destruction de la philosophie française du XVIII^e siècle, il entreprend d'abord de prouver la faiblesse de la pensée anglaise qui fut à son origine pour démontrer ensuite que la conception française de cette pensée était basée sur une connaissance incomplète ou erronée de l'œuvre des savants anglais. Ainsi, dans sa lutte contre Bacon, il invoque les noms des Newton, des Black, des Boyle pour prouver le vrai caractère de la pensée scientifique anglaise, toute prête à admettre une conciliation entre les dogmes de la science et ceux de la religion.

Maistre a essayé de prouver que l'œuvre de Bacon n'avait aucune valeur en elle-même — jugement que nous nous sommes efforcé de corriger². Il affirme en outre que Bacon n'a jamais eu de disciples ni sa pensée aucune importance philosophique. Mais la preuve du contraire n'est pas loin. Si Bacon n'avait jamais eu de disciples ni même aucune importance dans le domaine de la science, comment se fait-il qu'il ait été, ainsi que l'affirme Maistre, le père de la philosophie matérialiste du XVIII^e siècle ? La contradiction est flagrante et mérite d'être étudiée de plus près.

Bacon n'aurait jamais eu de disciples ni même aucune importance scientifique, selon Maistre, mais il est clair, d'après notre

1. *id.*, *ib.*

2. *supra*, pp. 79-80.

étude historique de la méthode expérimentale en Angleterre et en France, qu'une telle affirmation est excessive. En Angleterre le véritable mouvement scientifique moderne date de Bacon ; son nom revient à maintes reprises dans les discussions de la Société royale, et c'est en partie la méthode baconienne, modifiée, transformée, élargie, peu importe — qu'utilisent Boyle et Newton. Toute la pensée scientifique anglaise de l'époque porte l'empreinte de l'effort de Bacon.

De même en France, et quoique l'influence newtonienne semble nettement l'emporter, les idées de Bacon ne manquent pas d'exercer quelque influence sur les sciences naturelles, soit par la diffusion plus ou moins directe des principes posés dans le *De Augmentis* — n'oublions pas que, malgré le fait qu'on méprisait en quelque sorte l'œuvre de Bacon, le *Précis* de Deluc entretenait un certain intérêt à son sujet et que l'*Analyse* de Deleyre y contribuait aussi — soit indirectement par la propagation beaucoup plus étendue des idées de Newton.

Il est donc injuste de nier complètement la valeur et l'influence de l'œuvre baconienne. Il est non moins injuste, en outre, de rendre Bacon entièrement responsable des méfaits de la philosophie matérialiste du XVIII^e siècle. Car si les idées de Bacon ont présidé à l'éclosion des travaux scientifiques en Angleterre, il est certain que ses successeurs, les Newton et les Boyle, par le développement qu'ils leur ont donné, ont été responsables autant, sinon plus que lui, des nouveaux progrès scientifiques enregistrés tant en Angleterre qu'en France. D'autre part si ces idées, répandues en France dès la seconde moitié du XVII^e siècle, ont puissamment concouru au développement de la philosophie antireligieuse, Bacon assurément n'est pas seul responsable des erreurs de cette philosophie. Descartes en a été responsable beaucoup plus que lui.

Aussi, s'il ne s'agissait que d'attribuer une responsabilité, faudrait-il inculper tous les savants, tous les écrivains, tout le public instruit du XVIII^e siècle, qui mettaient un point d'honneur à comprendre les nouveaux travaux scientifiques, à en répandre la connaissance et à en tirer les conséquences rationnelles. La faute — si faute il y avait — n'en incombait sûrement pas uniquement à Bacon, mais, faudrait-il dire, à la seule science. Si les savants peuvent faire de nouvelles découvertes, énoncer de nouvelles hypothèses scientifiques, il est certain qu'ils ne peuvent le faire que grâce à des forces, établies sur des faits avérés, et qui constituent les principes

directeurs *constants* de la science. Du reste, Maistre ne l'admettait-il pas lui-même lorsqu'il annonçait que « les sciences ne vont point comme Bacon l'imaginait ; elles germent comme tout ce qui germe ; elles croissent comme tout ce qui croît, elles se tiennent à l'état moral de l'homme. Quoique libre et actif, et capable par conséquent de se livrer aux sciences et de les perfectionner, il est cependant abandonné à lui-même sur ce point moins encore que sur tout autre »¹ ? Or depuis la fin du moyen-âge il était clair que la science, si elle voulait avancer, devait secouer les entraves de la théologie et que, pour compléter le développement harmonieux du savoir, elle devait pencher presque fatalement du côté du matérialisme. Autrement dit, la science de la Renaissance, dès son essor, contenait en elle-même les germes du matérialisme et il est totalement injuste d'en rendre Bacon seul responsable.

Maistre s'est donc mépris sur la valeur et l'influence historique de la pensée baconienne. L'envisageant uniquement comme source de la philosophie anti-théologique du XVIII^e siècle, il semble avoir ignoré et la nécessité et le véritable intérêt des travaux de Bacon et a pu s'égarer ainsi dans une condamnation par trop sévère.

Mais, dira-t-on, si Maistre a pu aller trop avant dans sa condamnation de Bacon, quelle peut être l'utilité de sa critique pour nous et quels sont les enseignements que nous pouvons en tirer ? Faut-il croire avec Rémy de Gourmont, que Maistre n'a réussi qu'à mettre en lumière toute la beauté et toute la grandeur de l'œuvre de Bacon sans en avoir montré les défauts² ? — ou avec Ch.-E. Adam que Maistre s'occupe « moins de réviser un procès qu'il considère comme jugé que d'aggraver les torts de celui à qui il attribuait, sur la foi des Encyclopédistes eux-mêmes, tout ce qui avait été accompli dans l'ordre intellectuel et moral pendant les cinquante dernières années »³ ? Ni l'un ni l'autre, croyons-nous. Pour nous Huet et Sortais semblent beaucoup plus près de la vérité lorsqu'ils affirment, l'un que « le livre de Maistre est une pièce importante et qui servira de contre-poids à l'entraînement trop général d'une im-

1. *Soirées*, 5^e Entretien, pp. 250-51.

2. *Promenades philosophiques*. Paris, 1905, in-18, *François Bacon et Joseph de Maistre*. Rémy de GOURMONT avait-il vraiment lu l'*Examen* de MAISTRE ? On se sent un peu inquiet à ce sujet en lisant de pareilles lignes.

3. *La philosophie de François Bacon*. Paris, 1890, in-8°. Liv. IV, § III. *Bacon et Joseph de Maistre*.

prudente admiration »¹, l'autre que « Maistre a devancé le verdict porté froidement après lui par nombre de savants et historiens de la philosophie »². En effet, comme le constate encore Sortais, il semble que la critique de Maistre ait porté son fruit et que, à sa suite, tous ceux qui se sont occupés de la pensée baconienne penchent beaucoup plus vers une attitude sobrement critique que vers des approbations sans réserves, à la manière du XVIII^e siècle³.

Il existe pourtant un point d'une importance notable sur lequel les critiques de l'*Examen* ont gardé le silence le plus complet. Ils ont vu dans cette œuvre un commentaire de grande valeur sur le procédé de la connaissance tel que le pratiquaient Bacon et son école. Mais ils ont passé sous silence le procédé de la connaissance tel que le comprenait Maistre. Ils lui ont accordé une place considérable comme *critique* dans l'histoire de la méthode de savoir. Mais ils n'ont pas apprécié sa contribution *originale* dans ce domaine. Et cependant toute l'œuvre de Joseph de Maistre, et plus particulièrement l'*Examen de la philosophie de Bacon*, n'est qu'un effort pour créer un procédé de la connaissance valable pour la pensée moderne, et pour construire, grâce à cette méthode, un système de philosophie plus juste, plus logique, plus véritablement raisonnable que la philosophie soi-disant rationnelle préconisée par les penseurs français du XVIII^e siècle.

Le procédé de la connaissance, selon Maistre, reste toujours le même à travers les âges et c'est pourquoi nous l'avons vu attaquer Bacon, qui avait prétendu créer, grâce à la méthode inductive, un nouvel instrument capable, à ce qu'il croyait, de refaire l'entendement humain. C'est là une position que nos sciences et notre philosophie modernes ne se font pas faute de garantir aussi. En effet, la philosophie de Bacon ne sert, en dernière analyse, tout comme la philosophie positiviste du XIX^e siècle, qu'à fournir des *descriptions* scientifiques des phénomènes naturels et elle est totalement incapable d'en donner des *explications*. Or il est constant que l'esprit humain ne peut pas se contenter en cette occurrence de simples descriptions ; il recherche — toute l'histoire de la pensée en témoigne de façon suffisamment claire — il recherche des expli-

1. HUET, *Le chancelier Bacon et Joseph de Maistre dans Nouvelles Archives, historiques, philosophiques et littéraires*, Gand, 1837, t. I, p. 71.

2. SORTAIS, *Histoire de la philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, t. I, Paris, 1920, in-8°, p. 459.

3. *id.*, *ib.*

cations, capables non seulement de distinguer dans tout phénomène particulier ces éléments éternels, généraux, sans lesquels nous ne pouvons énoncer, en quelque domaine que ce soit, aucune hypothèse de loi, mais aussi ces origines, ces causes, ces principes universels sans lesquels la science et, à plus forte raison, toute véritable connaissance humaine ne pourrait exister en aucune sorte.

Car l'esprit humain a toujours été livré à deux aspirations dissemblables, voire même franchement contradictoires. D'une part il exige le concept de choses qui existeraient indépendamment et en dehors de notre intelligence. D'autre part il sollicite des constatations, au fond de lui-même, de rapports entre ces divers concepts, rapports qui constitueraient des lois de la nature, ou, pour mieux dire, *les lois de la nature*.

Or, il est douteux que la science soit jamais à même de nous donner le concept d'un élément quelconque unique et primordial. Elle peut bien nous indiquer les éléments constitutifs des matières premières, des matières brutes, mais quant à nous dire le comment et le pourquoi de l'agrégation de ces éléments constitutifs en une substance à l'état pur, elle semble devoir y renoncer à tout jamais ¹.

Nous ne pouvons pas connaître la matière à l'état pur. Partant les rapports entre les diverses substances — lesquelles en dernière analyse n'existent pas, tout au moins telles que nous nous les figurons — ne peuvent être que des plus flous, des plus hypothétiques, et des plus arbitraires. Et cependant, pour continuer à vivre dans l'univers tel que nous le voyons, tel que nous le sentons, tel que nous l'entendons, nous sommes forcés de croire à l'existence réelle de matières qui ne sont, somme toute, que des genres et, de plus, de poser en principe l'existence entre ces matières de rapports nécessaires, généraux et éternels.

Mais, demandera-t-on, si de tels rapports doivent exister entre les substances, quelle est la manière dont nous procédons pour les connaître ? Comment pouvons-nous, du simple examen des transformations aperçues dans la matière, conclure à l'existence de lois

1. « We may conclude that the organic theory represents directly what physics actually does assume respecting its ultimate entities. We also notice the complete futility of those entities, if they are conceived as tully concrete individuals. So far as physics is concerned, they are wholly occupied in moving each other about, and they have no reality outside this function. In particular for physics, there is no inherent reality. » WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Cambridge, 1926, in-8°, ch. IX, p. 216. Voir aussi EDDINGTON, *The Nature of the Physical World*, ch. XV, pp. 328-9, (tr. fr. Paris, 1928, in-8°).

naturelles, constantes et raisonnables ? Constatons tout d'abord que nous ne pouvons les connaître réellement et d'une façon suffisante pour l'esprit, qu'à condition d'en rechercher les causes, car c'est la recherche des causes et non pas la simple recherche de la loi qui constitue la véritable explication de tout phénomène quel qu'il soit ¹.

Toute la science, toute la connaissance, se base sur le principe que l'univers doit être analysable en termes de la raison humaine. Il est évident, par conséquent, que les conclusions tirées par la science ne peuvent nous satisfaire qu'à seule condition d'être fondées sur la certitude d'une logique stricte et irrécusable dans toutes les parties de notre univers. Or, cette logique nécessaire inhérente aux choses ne peut être aperçue que si, d'une part, nous posons en principe la validité d'une affirmation générale de laquelle nous concluons à un fait d'ordre particulier, et, d'autre part, s'il nous est permis de tirer d'une série de faits particuliers, une vérité d'ordre général.

Mais, pour paradoxal que cela paraisse, ces deux procédés ne peuvent être séparés en aucune sorte. Si différents qu'ils semblent ils ont tous les deux un même point de départ, et qui est une certitude instinctive, encore indémontrée, tout *à priori*, de ce qui doit être. En effet, c'est seulement grâce à un énoncé général préliminaire que nous pouvons, d'un côté, ramener les faits épars à leur principe explicatif et, d'un autre côté, après examen des faits corrélatifs, conclure à la justesse du principe général autour duquel ils s'agglomèrent. Car dans les deux cas nous sommes obligés d'opter entre les faits fournis par l'examen empirique et ne pouvons le faire que grâce à une connaissance intuitive des caractères généraux qui les rattachent à un même groupe ².

La science procède donc d'abord et avant tout par voie d'intuition ³ — c'est là le premier principe certain de sa méthode, celui sans lequel la science ne serait pas.

1. Voir MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, [Paris, 1927, (2^e éd.), gr. in-8°, ch. III, et BERTHELOT, *Science et philosophie*, Paris, s. d., in-12, pp. 17-19.

2. « Complete observation of all facts is scientifically impracticable. In point of fact the data of any inquiry are always a selection. They are such of the recognized facts as are *thought to be relevant* i. e. to be truly « facts » for the purpose in hand. But being a selection they involve us in the risk that we may have selected wrongly or omitted what is important while admitting what is not. *From this there is no escape* », *Studies in the History and Method of Science*. Edited by Charles Singer. Oxford, 1917, in-4°, p. 265.

3. « Deviner avant de démontrer ! Ai-je besoin de rappeler que c'est ainsi que

Il ne faudrait pas en conclure cependant que l'expérience y soit étrangère, car de même que la science ne pourrait exister sans une base d'intuition, de même elle ne peut être science, c'est-à-dire exacte et rationnelle, sans se fonder aussi sur l'expérience. Elle est, comme la définit admirablement M. Leroy, « un fruit de l'expérience fécondée par le raisonnement »¹ et sa méthode n'est par conséquent ni uniquement inductive ni simplement déductive, mais toutes les deux à la fois². Seulement sans l'éclair de l'intuition qui perce la masse encore brute des faits, ceux-ci ne fourniraient jamais les principes généraux et universels qui constituent à proprement parler le fait de la *connaissance*³.

Or, les principes que nous venons d'exposer — principes sur lesquels sont fondées quelques-unes des convictions les plus intimes de la méthodologie scientifique moderne — ces principes ont été décrits pour la première fois dans l'*Examen de la philosophie de Bacon* et dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph de Maistre.

Hâtons-nous de concéder cependant que la méthodologie de Maistre n'échappe pas à des critiques sérieuses, selon notre manière de voir. Car il existe, dans la théorie maistrienne du procédé de la connaissance, des contradictions et des affirmations qui ne peuvent aboutir qu'à une fin de non-recevoir. Et cependant, affirmons-nous encore, les grandes lignes de la méthodologie moderne y sont établies déjà et ce n'est que justice d'admettre la grande importance des idées de Maistre sur ce point.

Joseph de Maistre s'est insurgé d'un bout à l'autre de son *Examen* contre ce défaut de la philosophie baconienne qui la rend impropre à fournir autre chose que des descriptions scientifiques des phénomènes naturels. Car, tout comme les adeptes de la science moderne, Maistre a senti que de telles descriptions étaient incapables de satisfaire l'esprit humain, qui recherche, dans ce domaine, des explications rationnelles. Il a très bien vu que la stricte philosophie

se sont faites toutes les découvertes importantes ? » H. POINCARÉ, *Valeur de la science*, Paris, s. d., in-12, p. 153 ; « C'est par la logique qu'on démontre, c'est par l'intuition qu'on invente ». *id.*, *Science et méthode*, Paris, 1908, in-12, p. 137.

1. *La pensée intuitive*, Paris, s. d., in-8°, p. 2.

2. « The study both of Formal Logic and of the Theory of Probabilities has led me to adopt the opinion that there is no such thing as a distinct method of induction as contrasted with deduction, but that induction is simply an inverse employment of deduction ». — JEVONS, *The Principles of Science*, London, 1892, in-16, Preface, pp. viii-ix.

3. LEROY, *op. cit.*, *passim*.

empirique, qui n'est, somme toute, qu'une forme antérieure du positivisme, est celle qui est le moins capable non seulement de nous indiquer des rapports fructueux entre les choses, mais aussi de nous prouver la rationalité continue du réel. En effet, malgré les affirmations de Bacon que ce qu'il faut chercher au delà de n'importe quel phénomène c'est la loi de l'acte pur, ou ce qui est commun à une foule de phénomènes, son application de ce principe à la science ne peut mener qu'à des conclusions stériles. De fait, s'il est licite de chercher au delà des phénomènes les principes généraux, au contraire la recherche des essences, établie par Bacon comme suite de la loi de l'acte pur, ne peut nous être d'aucune utilité, puisqu'il nous est impossible, malgré tous nos efforts, d'arriver au concept de la substance à l'état pur, ou, comme dirait Bacon, à l'essence des choses, *ipsissimam rem*.

De plus, Maistre a marqué un grand pas en avant sur la philosophie baconienne lorsqu'il a voulu voir tirer, de l'étude des phénomènes, ces vérités générales autour desquelles se groupent les lois de la nature et que, croyant à la rationalité fondamentale de l'univers, il a établi les premières lois indispensables de la bonne méthode scientifique. Lui aussi il a affirmé de la façon la plus catégorique que la logique des choses ne peut être aperçue que si nous posons en principe la validité d'une proposition générale de laquelle nous concluons à un fait d'ordre particulier et, s'il nous est permis de tirer d'une série de faits particuliers une vérité d'ordre général¹.

Et encore une fois, ces propositions, ces vérités générales, pour Joseph de Maistre comme pour les savants modernes, ne découlent pas nécessairement d'un raisonnement proprement dit. Ce sont pour lui, comme pour Meyerson, comme pour Eddington, comme pour Leroy, les résultats d'un procédé intuitif, extra-réel, inconscient peut-être, auquel nous donnons d'habitude le nom d'inspiration. Non pas certes que Maistre, non plus que les interprètes de la méthodologie moderne, nie l'indispensabilité des faits avérés, de l'examen soigneux des matières scientifiques, mais il insiste comme de raison, ce que Bacon n'avait point fait, sur le rôle capital de l'intuition pour l'interprétation de ces faits ; et il en arrive à la considérer à son tour comme une véritable *expérience* intellectuelle².

1. Voir *supra*, pp. 64-65, et cf. *Examen*, liv. I, p. 18.

2. Cf. EDDINGTON, *La nature du monde physique*, ch. XV, p. 33c. — « Il y a un hiatus dans le raisonnement, il faut bien le reconnaître ; mais il est difficile d'en

Il existe finalement un autre point de la plus haute importance par où Maistre se rattache à l'école des méthodologistes modernes. Il a très bien vu que la science ne pourra continuer à exister de façon utile que si elle consent à élargir ses buts, que si elle se montre disposée à aller, au delà de l'examen purement empirique des phénomènes, vers le domaine de leurs origines métaphysiques. C'est le sens de ces affirmations tant de fois répétées par Joseph de Maistre que la philosophie baconienne n'est qu'une philosophie partielle et qui s'astreint à l'étude de la seule physique. C'est aussi le sens des travaux d'Eddington et de Whitehead qui se sont vus obligés d'accorder une large place dans leurs écrits scientifiques à des considérations de métaphysique et même de mystique ¹.

Ce sont là les premiers principes de la doctrine scientifique telle que la concevait Maistre, telle que la conçoivent aussi les philosophes de la science moderne. Cependant il existe entre les deux conceptions une divergence importante, non seulement sur la méthode proprement dite mais aussi sur les conclusions auxquelles elle aboutit.

Cette divergence se fait sentir dans la théorie du procédé de la connaissance, au moment où il s'agit des fins de la science, car Joseph de Maistre a déclaré en termes exprès que « si la science de l'homme n'avait pour but que la connaissance des causes elle serait irréparablement nulle » ². Il a affirmé en outre — déclaration encore plus catégorique — que « réduire la science à la connaissance des causes, c'est décourager l'homme, c'est l'égarer, c'est étouffer la science au lieu de l'accroître » ³. Or nous avons vu que la science moderne ne peut pas s'empêcher de chercher au delà du phénomène les causes qui en constituent la véritable explication, sans toutefois arriver à la connaissance des essences constitutives de la matière. Maistre veut-il dire que la recherche des causes ne peut point être séparée du contrôle des faits ? — Mais c'est précisément ce qu'il appellerait lui-même un truisme, puisque depuis

faire un refus de raisonner. Il y a exactement le même hiatus dans le raisonnement concernant le monde physique, si nous allons assez à fond. *Nous ne pouvons raisonner que d'après des données — or les dernières données nous sont fournies par un procédé qui supprime le raisonnement, une connaissance par soi-même de quelque chose qui se trouve dans notre conscience.* »

1. Voir EDDINGTON, *op. cit.*, ch. XV, *Science et Mysticisme*, et WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Cambridge, 1926, in-8°, *passim*.

2. *Examen*, t. I, p. 102.

3. *Id.*, p. 103.

la Renaissance les adeptes de la science n'ont pu faire un pas en avant sans en appeler aux faits. Ou veut-il dire, au contraire, que la science ne devrait point s'occuper des causes ? — Mais c'est la réduire alors au rang d'un pur mécanisme intellectuel, s'occupant purement et simplement de l'accumulation et de la vérification des faits. Quoi qu'il en soit Maistre semble sur ce point s'être laissé entraîner, par sa prévention contre Bacon, dans une supposition entièrement gratuite, pour ne pas dire dans une contradiction flagrante. En effet le principal reproche que la science a pu adresser à Bacon avec justice est celui d'avoir par trop insisté sur le mécanisme des phénomènes et pas suffisamment sur leurs explications, sur les *effets* manifestés dans la matière et non pas sur leurs *causes*. De fait on ne trouve nulle part dans l'œuvre de Bacon l'affirmation que la seule, l'unique préoccupation de la science devrait être la recherche des causes. N'est-ce pas là, même, le reproche que Maistre adressa à Bacon dans un autre endroit de son ouvrage lorsqu'il affirma que la philosophie du savant anglais ne constituait qu'une « introduction au matérialisme »¹.

La divergence entre la méthode de savoir maistrienne et la méthode moderne devient encore plus marquée dans l'application de cette méthode à la philosophie rationnelle. Car le procédé de la connaissance élaboré par Joseph de Maistre ne sert ostensiblement qu'à démontrer la logique, la rationalité des dogmes religieux, tandis que le procédé de la connaissance fondé par la science moderne se préoccupe peu ou point de ces dogmes et préfère tirer de l'étude de l'univers des principes indépendants, autonomes.

Pour Maistre, le droit de chercher les causes des phénomènes physiques n'appartient aucunement à la science ; cette recherche est uniquement du ressort de la religion. Car la religion, fondée comme elle l'est sur le principe que « ce monde est un système de choses invisibles manifestées visiblement » est pour lui la seule puissance qui soit à même de démontrer aux hommes la logique intime, inébranlable et éternelle, de toute chose². En effet, commente-t-il, « tout a été fait *par* et *pour* l'intelligence ; tout mouvement est un effet, de manière que la *cause* proprement dite d'un mouvement ne peut être le mouvement ; les mots de *cause* et de *matière* s'excluent donc mutuellement et tout se rapporte dans ce

1. *Examen*, t. 2, p. 102

2. *Examen*, t. 2, pp. 22-3.

monde que nous voyons à un autre monde que nous ne voyons pas »¹. Partant, puisque « toute explication de cause par la matière ne contentera jamais l'esprit »², puisque, en outre, « dès qu'on sort du domaine de l'expérience matérielle et palpable pour entrer dans celui de la philosophie rationnelle, il faut sortir de la matière et tout expliquer par la métaphysique »³, on ne peut en appeler, dans les sciences naturelles aussi bien que dans les sciences spéculatives, qu'à ces principes révélés, inspirés, qui ont été, depuis les siècles des siècles, la préoccupation constante de la religion. Car, réitère Maistre, les sciences naturelles mêmes, toutes dévouées à l'observation et à l'analyse des choses, n'ont de valeur qu'en nous conduisant à des connaissances d'un autre ordre⁴. La véritable science n'est et ne peut être que la contemplation des manifestations matérielles de Dieu, et la considération des faits accumulés ne peut laisser de nous indiquer, sinon la perfection du macrocosme, tout au moins l'intervention d'un principe parfait qui le dirige et qui l'empêche de dégénérer en un enchevêtrement de forces aveugles⁵.

Et, encore une fois, les principes explicatifs, les *causes* de la matière ne peuvent appartenir essentiellement à la matière elle-même, qui n'est à son tour qu'un *effet*, une image de l'Idée platonicienne⁶. De sorte que la théorie corpusculaire, qui cherche à expliquer tout par le jeu des atomes, c'est-à-dire, en dernière analyse, par la matière seule, primitive et éternelle, est condamnée d'avance à la faillite⁷.

Or, puisque la matière n'est en réalité qu'une image de l'Idée platonicienne, les sens à eux seuls ne seront jamais capables de fournir autre chose que des constatations de faits, des descriptions de phénomènes, car ils ne s'occupent que des rapports matériels entre les choses⁸. La seule puissance qui soit en mesure de regarder au delà des phénomènes, au delà de la matière, ne peut donc être que la raison, l'intelligence, qui dépend strictement de la révélation divine. En effet, explique Maistre, le but de la révélation étant d'amener l'esprit humain à lire dans lui-même ce que la main divine y traça, elle serait nulle, si la raison, après l'enseigne-

1. *Soirées*, t. 2, pp. 167-8.

2. *Soirées*, p. 169.

3. *Id.*, *ib.*

4. *Id.*, pp. 170-173.

5. *Examen*, t. 2, pp. 176-186.

6. *Id.*, pp. 188-9.

7. *Examen*, t. 2, pp. 147-156.

8. *Examen*, t. 2, pp. 84-102. Voir aussi *infra*, ch. III, *La philosophie de l'esprit*.

ment divin, était incapable de se démontrer à elle-même les vérités révélées ¹.

Les sciences naturelles doivent, par conséquent, selon Joseph de Maistre, céder le pas, dans la hiérarchie des connaissances, à la pure philosophie, cette « science qui nous apprend la raison des choses » et qui n'est que le reflet de la révélation divine.

Tel est, en ses grandes lignes, le système de philosophie rationnelle que Maistre évoque sous le signe du procédé de la connaissance inaltérable. Cependant, dirons-nous, il reste à démontrer que cette philosophie, cette science qui nous apprend la raison des choses, soit, comme l'affirmait Maistre, synonyme de religion révélée ou tout au moins qu'il n'y ait pas antinomie entre les deux, comme la pensée moderne semble de plus en plus encline à attester. En effet, la religion traditionnelle, puissance stationnaire par excellence, semble s'être préoccupée avant tout de freiner et quelquefois de bloquer, autant qu'elle le pouvait, la marche en avant de la science. Car les principes posés par la raison théologique ont toujours été des déclarations *a priori*, destinées à prouver l'existence de Dieu, la légalité de la morale canonique et la valeur pratique de l'établissement bien ordonné de l'église chrétienne. La science, par conséquent, qui a toujours réclamé une large part d'indépendance, a été constamment traitée en puissance inférieure, utile dans la vie matérielle mais complètement dépourvue de signification pour le corps des principes religieux transcendants.

Or, notre philosophie moderne devient de moins en moins capable d'accepter une telle interprétation des rôles de la religion et de la science. D'une part elle voit la religion qui lutte pour conserver sa mainmise sur les hommes au moyen de principes inflexibles et immuables, et d'autre part elle voit la science qui prouve irrécusablement la mutabilité de ces principes censés inaltérables. De sorte que le rôle de législateur dans la philosophie semble être dévolu, non pas au dogme révélé, mais bien au contraire à la science jadis méprisée, qui dicte maintenant des principes susceptibles de transformer entièrement les leçons de la métaphysique.

Les théories de Clark Maxwell et de Charles Darwin sont probablement celles qui ont le plus aidé à transformer notre métaphysique. Elles ont achevé de renverser les théories de la matière exposées par la religion. En effet la première exigea l'existence, dans

1. *Id.*, p. 22.

l'espace, d'un champ d'activité physique continu, tandis que la seconde amena la preuve de la transformation ininterrompue de la matière. Elles postulèrent donc toutes deux la nécessité d'un changement organique continu dans l'univers, et détruisirent par conséquent l'hypothèse de la perfection intrinsèque du macrocosme.

Et encore plus récemment d'autres travaux, d'autres théories, sont venus ébranler le monument élevé par la religion traditionnelle. En effet, si la science moderne pose en principe la rationalité du réel, elle ne peut s'empêcher de concéder cependant l'existence dans les phénomènes d'un élément irrationnel. Car nos lois de la nature sont basées sur une supposition entièrement gratuite, à savoir que les mêmes faits reviennent avec le temps et produisent les mêmes effets. Cependant la nouvelle théorie de l'Espace-Temps exposée par Einstein ¹ tend à démontrer que cette périodicité des phénomènes est entièrement illusoire. Effectivement un phénomène diffère d'un autre du même ordre en ce qu'il existe dans un espace et dans un temps qui changent, qui évoluent continuellement et qui deviennent donc *autres* que ce qu'ils étaient. Or, nous ne pouvons pas savoir pourquoi les phénomènes se produisent dans une certaine partie de l'Espace-Temps plutôt que dans une autre, ni par quelle autorité ils demeurent constamment irréversibles. Nous devons admettre, par conséquent, dans notre science, la présence d'un élément inconnu et qui se soustrait entièrement aux investigations de notre raison.

Il paraît donc de plus en plus certain que la religion, si elle veut continuer à exister comme expression d'un système de vérités dépendant, en partie du moins, des phénomènes de la nature, sera obligée d'abandonner beaucoup de ces notions adventices qui lui viennent des systèmes périmés du passé, et qu'elle devra tenir compte des éclaircissements continuels opérés dans le domaine de la nature physique par la science de nos jours. C'est à cette seule condition qu'elle peut espérer ne pas se voir supplanter par d'autres connaissances, plus exactes, plus révolutionnaires, et, pour tout dire, plus vivantes ².

Or, ce qui constitue un point du plus haut intérêt dans la pensée

1. Voir EDDINGTON, *The Nature of the Physical World*, Cambridge, 1928, in-8°, ch. III, *Time*.

2. Voir WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Cambridge, 1926, in-8°, ch. XIII, et EDDINGTON, *op. cit*, ch. XV, *Science and Mysticism*.

de Joseph de Maistre, c'est qu'elle se montre capable de faire entrer en ligne de compte les nouvelles conceptions scientifiques. Car son système ne se base point uniquement sur ces *a priori* inflexibles qui font à la fois la force et la faiblesse de la religion traditionnelle. A la vérité Maistre tient, il tient avec obstination, aux formes de l'établissement religieux tel qu'il existe, il souscrit avec ardeur aux dogmes de la Trinité, du péché originel, de la réversibilité des peines etc. Cependant ce sont là, dirons-nous, des dogmes de la métaphysique religieuse qui peuvent très bien subsister en marge de la métaphysique scientifique et qui dérivent, en fin de compte, de la foi et non pas de la raison. Mais lorsqu'il s'agit de principes véritablement rationnels qui font partie aussi bien de la science que de la religion, la philosophie de Maistre est capable de devenir toute moderne.

Rien n'empêche en effet qu'un système tel que celui créé par Joseph de Maistre par réaction contre la philosophie baconienne n'accepte les hypothèses postulées par les adeptes de l'électromagnétisme et de la théorie atomique. Car s'il doit exister dans l'espace un champ d'activité physique continu, si la matière doit être conçue comme une agglomération d'atomes à dimensions absolues, rien dans ces théories ne milite contre la supposition qu'un tel état de choses ne soit dû à un acte de volonté primitif de la part de Dieu. Cet acte de volonté constituerait même, pour la science, un de ces irrationnels qu'elle est obligée de concéder dans le système des choses, et, pour la religion, une preuve de la création divine de l'univers.

De même pour la cosmogonie : les physiciens modernes, pas plus que Newton, n'ont réussi encore à amener aucune preuve que la rectification des orbites planétaires ne soit due à une intervention divine, ce qui deviendrait donc un autre exemple de l'irrationnel inhérent aux phénomènes.

Cependant, nous l'avons dit, la philosophie maistrienne ne sert ostensiblement qu'à démontrer la justesse des hypothèses théologiques, et lorsqu'elle affirme que les véritables explications des choses, tant physiques que métaphysiques, doivent être recherchées dans l'enseignement de la religion, elle devient inacceptable pour la science moderne. Car s'il est vrai que la religion devrait tenir compte des progrès de la science, il n'en reste pas moins certain que la théologie telle qu'on l'enseigne dans nos chaires ne fait aucun effort pour s'assimiler les nouvelles doctrines scientifiques. Or,

Joseph de Maistre s'est efforcé de prouver, non seulement que la religion devrait accepter de telles doctrines, mais encore qu'elle le fait et qu'elle l'a toujours fait. C'est une affirmation à laquelle on voudrait croire, mais qui est loin d'être justifiée, car la religion traditionnelle continue à nier avec obstination les preuves scientifiques les plus péremptoires et à tenir pour certaines des doctrines déjà périmées.

La science moderne, la plus avancée de nos connaissances à l'heure actuelle, n'acceptera ni ne peut accepter de souscrire aux dogmes de l'Église tels qu'ils existent. L'histoire du conflit entre la religion et la science depuis la Renaissance en est la preuve la plus indiscutable. De sorte que l'effort de Joseph de Maistre pour imposer à la science la tutelle de la religion établie ne peut être agréé en aucune manière.

Cependant, nous l'avons vu, la conciliation peut exister, dans la philosophie de Maistre, entre les enseignements de la religion et ceux de la science. Mais elle ne serait due qu'au fait que la religion de Joseph de Maistre — cette religion qu'il croyait en tous points conforme à l'enseignement traditionnel de l'Église — s'était efforcée de rompre les entraves des dogmes inflexibles pour devenir un système personnel, progressif, évolutionniste, que l'Église ne condamne pas certes, mais qu'elle se garde bien d'enseigner.

Car s'il existe pour Joseph de Maistre un Absolu, un Éternel, un Infini, qui est pour la métaphysique religieuse le plus grand des mystères de l'Église, ce mystère ne se soustrait aucunement à l'examen rationnel. A la vérité la seule connaissance positive que nous possédions de cet Absolu est fondée sur les conclusions tirées de l'examen rationnel du système de l'univers, puisque ce qui s'appelle connaissance pour la religion n'est pour la science qu'une croyance instinctive et aveugle, fondée sur la foi. Non pas certes que Maistre dénigre cette croyance instinctive, elle est pour lui de très grande importance, naturelle et indispensable à l'homme. Mais la croyance n'est pas plus nécessaire ni plus naturelle que la connaissance expérimentale, raisonnable, logique, et dans son système elles vont toujours de pair.

En effet, l'Absolu, le Dieu qu'il préconise n'est point uniquement ce principe supra-sensible qui forme la base de la religion ordinaire. C'est un mystère dans ce sens qu'un être, dont la connaissance est par essence relative et bornée, ne peut espérer de le sonder jusqu'au fond. Mais c'est un mystère qui se rattache au domaine des faits,

« un système de choses invisibles manifestées visiblement », et qui peut être scruté, par conséquent, expliqué jusqu'à ces limites lointaines que la raison humaine ne saurait franchir, sauf à devenir elle-même l'Absolu, l'Éternel, l'Infini qu'elle recherche.

Rien ne peut donc, selon Joseph de Maistre, arrêter la marche en avant de la science et de la religion rationnelles que leur fusion mutuelle dans le principe même des choses, lequel, puisque toutes ses manifestations relèvent de la raison inhérente à la fois au macrocosme et au microcosme, ne peut être que ce Dieu-Raison, entrevu pour la première fois en Grèce et dont le culte n'a cessé de diriger les progrès de la connaissance humaine. C'est cette affirmation de l'existence d'un Dieu-Raison immanent à notre univers, cette conciliation pratique entre la raison humaine et la raison éternelle, indéfectible, cette démonstration logique d'une autre logique supérieure à nous-mêmes et à notre univers, qui font de la pensée de Joseph de Maistre le plus intéressant des systèmes philosophiques.

C'est un système qui rétablit à sa place légitime dans le procédé de la connaissance ces pouvoirs innés sans lesquels le raisonnement et la connaissance ne pourraient exister, et peut-être est-ce là la plus importante des contributions de Maistre à la controverse suscitée par les travaux de Bacon. C'est une philosophie qui, imprégnée d'idées newtoniennes, a pu réagir contre le système trop mécanique de l'école de Bacon et aboutir à des conclusions scientifiques et métaphysiques autrement larges, autrement importantes que celles du chancelier anglais. Mais c'est une pensée qui part de principes religieux en amenant à leur appui les principes scientifiques — méthode que nous ne pourrions accepter en aucune sorte, si étroits que paraissent les rapports de ces principes entre eux. Car à l'heure actuelle nous sommes plus loin que jamais de pouvoir affirmer avec la moindre certitude l'existence d'un absolu quelconque contre lequel nous pourrions mesurer la valeur et l'exactitude de nos connaissances. En effet s'il existe une raison constante au cœur des choses de la nature, ce n'est ni une raison efficiente ni une raison rectificatrice à laquelle nous croyons ; c'est, au contraire, un *logos*, fruit d'un processus évolutionniste, et qui ne nous est connu que très imparfaitement encore. Peut-être est-il, comme l'affirmait Maistre, synonyme de cet Absolu prêché par la religion, mais encore cela reste-t-il indémontré, et notre procédé de la connaissance, qui veut démontrer avec certitude la logique

et la rationalité du monde ne peut s'empêcher de le mettre à l'écart. Car l'Absolu de la religion n'est encore qu'une hypothèse, tentante certes puisque nous avons vu qu'elle peut aider à bâtir un système complet de philosophie logique et rationnelle, mais une hypothèse dont la théorie scientifique de nos jours n'a que faire, convaincue qu'elle est que tout, sans exception, dans notre univers, concepts et matières à la fois, doit suivre indéfiniment le chemin d'un développement continu.

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT.

Le problème de la connaissance ne s'arrête point avec la simple fondation d'une méthode valable pour l'étude des phénomènes physiques de la nature. Car s'il doit être tenu pour vrai qu'il existe dans la matière quelques preuves de vérités essentielles, si la matière doit être conçue comme soumise à l'action de pouvoirs extra-matériels, il est certain, cependant, que de telles possibilités ne suffisent pas seules à justifier la science et à plus forte raison la connaissance humaine en général. En effet, nous l'avons vu, la matière elle-même ne nous offre que le spectacle d'éléments factices existant dans l'Espace-Temps et soumis à une évolution perpétuelle mais foncièrement irrationnelle. De sorte qu'il serait impossible, par la contemplation seule du chaos des choses, d'arriver à la conception d'un système organique de matières inter-dépendantes. La science par conséquent, pour sortir de cette impasse, a pris le parti de créer des éléments-types, des généralisations rationnelles faites de qualités qu'elle a convenu d'appeler les qualités essentielles de la matière. Ces qualités ne sont peut-être pas plus inhérentes à la matière que ne l'est le mouvement, mais elles suffisent comme premières données d'une connaissance qui veut croire, à tout prix, à la réalité, à la rationalité et à l'explicabilité des choses.

Mais ce n'est là qu'une seule face d'un problème de la solution duquel dépend tout notre savoir, toute notre connaissance. Car, à ne s'en tenir qu'au point de vue objectif dans l'étude des métamorphoses de la matière on arriverait à la supposition que la connaissance pourrait exister *per se* dans la matière elle-même. Pourtant il est manifeste que nous ne le comprenons pas ainsi, et que la connaissance, en s'attachant à l'étude minutieuse des choses, en arrive à poser en principe une certaine équivalence entre l'objet observé et l'esprit de l'observateur. Pour qu'il y ait connaissance, dans le

sens où nous comprenons ce terme, il faut qu'il y ait une parenté entre l'objet et son concept.

Or, le problème de la parenté entre l'objet et son concept s'est posé pour la première fois sous une forme aiguë au XVII^e siècle. La nouvelle science avait conclu à l'existence d'une matière réelle située dans le temps et l'espace, et soumise à des lois très précises. L'objet de la science était d'approfondir ces lois. Mais les qualités concomitantes de la matière étaient considérées comme superposées en quelque sorte aux choses elles-mêmes, comme existant de façon absolue au-dessus des phénomènes changeants et le véritable procédé de la connaissance était d'amener l'esprit à envisager ces qualités essentielles. Du coup, la question s'élargit ; elle s'accrut de l'étude du rôle du sujet, et une nouvelle science, la psychologie, vint s'ajouter aux sciences naturelles récemment renouvelées.

Bacon et Descartes entrevirent la portée de la nouvelle orientation scientifique. Bacon, dans son *De Augmentis*, se proposa d'examiner la nature de l'âme et de ses facultés, l'entendement, la raison, la mémoire et la volonté ¹, tandis que Descartes, dans ses *Méditations*, classa les idées, les groupa dans les catégories de factices, adventices et innées, parla du rôle de la volonté dans le jugement et distingua la possibilité de l'imperfection des sens ². Dans son *Traité des passions*, il découvrit l'influence des mouvements physiologiques sur la vie de l'esprit, et marqua ainsi les commencements de la science moderne de l'âme.

Mais ce fut Locke qui le premier, d'une façon définitive, souligna le rôle prépondérant du sujet dans la connaissance. Dans son *Essai sur l'entendement humain* (1690) il entreprit d'examiner les facultés intellectuelles de l'être humain et leurs rapports avec les objets sur lesquels elles s'exercent, afin de préciser la manière dont notre esprit atteint ses conceptions et arrive à la certitude ou à la foi ³.

Il s'attaqua d'abord à la doctrine cartésienne des idées innées. Prenant ce terme dans son sens le plus étroit, il arriva facilement à démontrer qu'il n'existe dans l'esprit de véritables notions des choses que si ces notions sont fondées sur l'examen expérimental,

1. *De augmentis*, liv. IV, ch. III, dans *Opera*, t. II.

2. *Méditations*, III, IV, VI.

3. Locke *Works*, London, 1778, 4 vols, in-4°, t. I, *Essay on Human Understanding*, ch. I, Introduction, pp. 1-2.

sensible, des objets extérieurs ¹. Car, affirma-t-il, il nous est impossible de connaître la nature des choses ; nous pouvons tout au plus, au moyen des données sensibles, conclure à l'existence de certaines qualités dans les objets, lesquelles qualités, l'expérience nous le démontre, sont toujours présentes, toujours constantes, quels que soient les changements de rapports remarqués dans les phénomènes ². Toute la connaissance se borne par conséquent à la perception sensorielle des rapports de sympathie ou d'antipathie qui existent entre les idées des substances ³.

Cette thèse ne manqua pas de soulever de vives polémiques ⁴. En Grande-Bretagne, dans le domaine de la morale, les Collins, les Cudworth et les Clarke s'en prennent à l'*Essai* pour les affirmations qu'il contient en faveur ou en négation de la morale naturelle. Berkeley, dans son *Traité sur les principes de la connaissance humaine* (1710) et dans ses *Dialogues entre Hylas et Philonoüs* (1713) s'efforce, dans le domaine de la métaphysique, de concilier la doctrine de Locke sur la connaissance des choses sensibles et celle de Malebranche sur les rapports entre Dieu et l'esprit humain. Hume, dans son *Traité sur l'entendement humain* ⁵, pousse à ses conclusions logiques la doctrine de Locke et aboutit au scepticisme empirique, tandis que Reid ⁶, Beattie ⁷, et Dugald Stewart ⁸, au nom de l'expérience interne et du sens commun, concluent à l'existence dans l'esprit de principes innés, capables d'être révélés à la conscience par les données sensibles.

Sur le continent aussi l'*Essai* de Locke ne laissa pas de se créer des adversaires ou des disciples. Leibniz ⁹ prit la défense des idées innées mais sans paraître se douter véritablement des problèmes soulevés par le philosophe anglais ¹⁰, et Kant fit l'apologie des

1. *Essay*, liv. II.

2. *Ib.*, liv. IV.

3. *Ib.*, liv. IV, ch. I, § II.

4. Pour une étude historique sur l'influence de la doctrine de Locke voir GIBSON, *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge, 1917, in-8°. Cette étude peut être complétée par celle de Victor COUSIN, *Philosophie sensualiste au XVIII^e siècle*, Paris, 1856 (3^e éd.), in-8°.

5. *Treatise on Human Understanding*, dans vol. I des *Philosophical Works*, Edinburgh, 1826, 4 vols, in-8°.

6. *Inquiry into the Human Mind*, dans *Works*, 2 vols, in-8°, Edinburgh, 1863, t. I.

7. *Essay on Truth*, Edinburgh, 1770, 2 vols, in-8°.

8. *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, 3 vols, in-4°. London, 1792-1827.

9. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, (1765), Paris, 1886, in-12.

10. Voir GIBSON, *op. cit.*, ch. XI, *Locke and Leibniz*.

connaissances *a priori* au nom de ces universaux sur lesquels est fondée la véritable connaissance ¹.

Ce fut en France, cependant, que le célèbre *Essai* donna lieu aux spéculations les plus audacieuses, destinées à battre en brèche la plupart des principes sur lesquels était basé le système moral et religieux tout entier. Prenant leur point de départ dans cette affirmation de Locke que les idées sont fondées sur l'examen expérimental des objets extérieurs, les « philosophes » en arrivèrent à nier l'immatérialité de l'âme et à affirmer le principe de l'origine sensible de toutes les idées quelles qu'elles soient ². Condillac, le penseur le plus important de cette école, alla même jusqu'à faire dériver, non seulement les idées mais les facultés intellectuelles elles-mêmes de la seule sensation ³. De sorte que le postulat posé par la religion chrétienne que Dieu était le directeur et la raison même de toutes choses, put être abandonné comme inutile, et la place rendue vacante par cette quasi-suppression de la Divinité fut octroyée à la seule raison humaine, qui devint ainsi l'unique pierre de touche de la vérité dans tous les domaines.

II

Joseph de Maistre ne pouvait passer sous silence la nouvelle philosophie de l'esprit échafaudée par Locke et exploitée par les « philosophes » dans leur campagne contre la religion et la morale traditionnelles. De même que, au nom du Dieu-Raison, il attaque le procédé de la connaissance préconisé par Bacon, de même il s'insurge contre la philosophie de Locke, et prend sur lui de justifier la connaissance *a priori*, de démontrer qu'il existe une raison supérieure et bien au-dessus de la raison bornée des hommes.

Maistre avoue qu'il n'a pas l'intention de faire un examen détaillé de l'*Essai*. Il se contentera, dit-il, « d'en classer les défauts, d'indiquer seulement les plus saillants, et de s'en fier pour le reste à la

1. *Critique of Pure Reason*, (1781), London, 1848, in-8°.

2. Voir notamment VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*; D'ALEMBERT, *Préface de l'Encyclopédie*; CONDILLAC, *Traité des sensations* dans t. III, des *Œuvres*, Paris, 1798, 23 vols, in-8°; d'HOLBACH, *Système de la nature*, London, 1771, in-8°; et HELVÉTIUS. *De l'esprit*, dans t. II-IV des *Œuvres complètes*. Deux-Ponts, 1784, 7 vols, in-12.

3. Voir CONEILLAC, *op. cit.*, et cf., JANET et SÉAILLES. *Histoire de la philosophie*, pp. 1047-49; BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1930, in-8°. Fasc. II, (18° s.), ch. VII, pp. 382-399; COUSIN, *op. cit.*, pp. 39-130.

conscience de son lecteur »¹, autrement dit, et il faut le souligner, il passera sous silence les mérites très réels de l'*Essai* et se bornera à en donner une critique mutilée et incomplète.

« Savez-vous, Madame, écrit-il à une de ses correspondantes, quel est le livre du XVIII^e siècle qui mérite le moins sa réputation ? c'est précisément celui qui est le plus universellement vanté : c'est l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke. Tous les genres de défauts sont réunis dans cet ouvrage. Superficialité continue sous l'apparence de la profondeur, pétitions de principes, contradictions palpables, abus de mots (tout en reprochant cet abus aux autres), constructions immenses appuyées sur des toiles d'araignées, principes funestes, répétitions et verbiages insupportables, mauvais ton même, afin que rien n'y manque »².

La préface même de l'*Essai* donne le ton détestable de l'ouvrage tout entier, car Locke avoue sans ambages que son livre est le fruit de quelques heures pesantes dont il ne savait que faire ; qu'il s'est fort amusé à composer son ouvrage, « par la raison qu'on trouve autant de plaisir à chasser aux alouettes et aux moineaux qu'à forcer des renards ou des cerfs ; que son livre enfin a été commencé par hasard, continué par complaisance, écrit par morceaux incohérents, abandonné souvent et repris de même, suivant les ordres du caprice ou de l'occasion »³. Mais il n'y a rien de si fade que ce début de Locke : « Voici, cher lecteur, ce qui a fait le divertissement de quelques heures de loisir que je n'étais pas d'humeur à employer à autre chose... Si vous prenez seulement la moitié de plaisir à lire mon livre que j'en ai eu à le composer, vous n'aurez pas, je crois, plus de regrets à votre argent que j'en eus à ma peine »⁴.

Mais le mauvais ton n'est qu'un *défaut*, et après l'avoir signalé, Maistre passe directement à une question beaucoup plus importante, celle des erreurs dont l'*Essai* est rempli.

La première erreur de Locke, c'est de s'être proposé comme but « de donner à l'homme des règles par lesquelles une créature raisonnable puisse diriger ses actions », et d'avoir voulu, pour arriver à ce but, « fixer les bornes de l'esprit humain »⁵. Mais il n'y a rien

1. *Soirées*, 6^e Entretien, p. 327.

2. *Cinq Paradoxes à la Marquise de Nav...* dans *Lettres et opuscules inédits*. Paris, 1853, 2 vols, in-8°. 4^e Paradoxe : *Sur la réputation des livres*, p. 201.

3. *Essay* etc., dans *Works of John Locke*. London, 1778, 4 vols, in-4°. *Epistle to the Reader*, (p. xxxvii), cité dans *Soirées*, p. 292.

4. *Essay*, loc. cit., cité dans 4^e Paradoxe, pp. 201-2.

5. *Essay*, *Introduction*, § vii, cité dans *Soirées*, p. 328.

de si téméraire que de vouloir poser ainsi des bornes à l'entendement humain, et l'expression même n'a pas de sens précis¹. Car d'abord, ne voyons-nous pas, d'après des témoignages de poids, que l'intelligence humaine est dans un état de dégradation et que, avant le déluge, les hommes possédaient des connaissances de beaucoup supérieures aux nôtres, et cela ne nous indique-t-il pas de la façon la plus claire que nous ne pouvons pas statuer avec quelque certitude sur les soi-disant limites de la connaissance ? Les témoins de cette vérité viennent de tous côtés et se présentent d'eux-mêmes. « Écoutez la sage antiquité sur le compte des premiers hommes : elle vous dira que ce furent des hommes merveilleux, et que des êtres d'un ordre supérieur daignaient les favoriser des plus précieuses communications. Sur ce point il n'y a point de dissonance : les initiés, les philosophes, les poètes, l'histoire, la fable, l'Asie et l'Europe n'ont qu'une voix. Un tel accord de la raison, de la révélation et de toutes les traditions humaines, forme une démonstration que la bouche seule peut contredire. De sorte que, non seulement les hommes ont commencé par la science, mais par une science différente de la nôtre et supérieure à la nôtre »². Les exemples précis de cette vérité ne manquent pas, car nous avons le témoignage d'Hésiode datant de neuf siècles avant Jésus-Christ, que les Étrusques étaient déjà, à cette époque lointaine, *grands et illustres* et formaient des colonies en Grèce plusieurs siècles avant la guerre de Troie³, le témoignage de Pythagore qui, « voyageant en Égypte six siècles avant notre ère, y apprit la cause de tous les phénomènes de Vénus »⁴, le témoignage de Julien le philosophe qui, dans un de ses discours où il appelle le soleil *le dieu aux sept rayons*, fait songer aux livres sacrés des Hindous où l'on apprend que « sept jeunes vierges s'étant rassemblées pour célébrer la venue de Crishna, l'Apollon indien, le dieu apparut tout à coup au milieu d'elles et leur proposa de danser ; mais que ces vierges s'étant excusées sur ce qu'elles manquaient de danseurs, le dieu y pourvut en se divisant lui-même, de manière que chaque fille eût son Crishna »⁵.

Du reste c'est en Asie que les connaissances semblent avoir été

1. *Soirées*, loc. cit.

2. *Soirées*, p. 71.

3. *Id.*, pp. 71-72.

4. *Id.*, p. 72.

5. *Id.*, pp. 72-73.

à la fois les plus hautes, les plus merveilleuses, les plus *inspirées*, en somme ¹, et que la tradition de cette science fabuleuse semble se conserver le mieux. « Autant qu'il nous est possible d'apercevoir la science des temps primitifs à une si énorme distance, on la voit toujours libre et isolée, volant plus qu'elle ne marche et présentant dans toute sa personne quelque chose d'aérien et de surnaturel. Elle livre aux vents des cheveux qui s'échappent d'une mitre orientale, l'éphod couvre son sein soulevé par l'inspiration ; elle ne regarde que le ciel ; et son pied dédaigneux semble ne toucher la terre que pour la quitter. Cependant, quoiqu'elle n'ait jamais rien demandé à personne et qu'on ne lui connaisse aucun appui humain, il n'est pas moins prouvé qu'elle a possédé les plus rares connaissances ; et c'est une grande preuve que la science antique avait été dispensée du travail imposé à la nôtre, et que tous les calculs que nous établissons sur l'expérience moderne sont ce qu'il est possible d'imaginer de plus faux » ².

L'assurance des hautes connaissances dont jouissait l'antiquité est donc une première force qui milite contre la prétention exprimée par Locke de vouloir fixer les bornes de la connaissance humaine. L'exemple des Illuminés en est une autre. Car, affirme Maistre, qui était bien à même de savoir de quoi il s'agissait ³, le dogme fondamental de l'Illuminisme, c'est que « le Christianisme, tel que nous le connaissons aujourd'hui, n'est qu'une véritable *loge bleue* faite pour le vulgaire ; mais qu'il dépend de l'homme de désir de s'élever de grade en grade jusqu'aux connaissances sublimes, telles que les possédaient les premiers Chrétiens qui étaient de véritables initiés » ⁴. Or, « les connaissances surnaturelles sont le grand but de leurs travaux et de leurs espérances ; ils ne doutent point qu'il ne soit possible à l'homme de se mettre en communication avec le monde spirituel, d'avoir un commerce avec les esprits et de découvrir ainsi les plus rares mystères » ⁵. Certes, il est incontestable que les Illuminés sont coupables de bien des erreurs ; cependant leur

1. *Id.*, pp. 74-75.

2. *Id.*, pp. 75-76.

3. Il avait été lui-même initié à la loge maçonnique de Chambéry et fréquenta les réunions de différents autres centres jusqu'au moment de la Révolution. Voir MAISTRE, *La Franc-Maçonnerie, avec une Introduction par Émile Dermenghem*, Paris, 1925, in-8°. *Introduction*, pp. 13-25. Voir aussi DERMENGHEM. *Joseph de Maistre Mystique*. Paris, 1923, in-8°, ch. II.

4. *Soirées*, p. 233.

5. *Soirées. loc. cit*

témoignage est précieux lorsqu'il s'agit des hautes connaissances possédées par l'homme avant sa chute, puisque ce qu'ils disent de vrai à ce sujet n'est que le catéchisme couvert de mots étranges ¹.

Il existe finalement une autre force qui empêche qu'on ne fixe de façon définitive les bornes de la connaissance humaine. La science humaine est limitée par un côté, car elle ne pourra jamais, à elle seule, s'élever à la véritable connaissance du mystère de l'univers. Cependant elle est illimitée dans ce sens qu'elle peut, d'accord avec la révélation divine, arriver à des explications des problèmes apparemment les plus rébarbatifs ². La raison humaine est bornée, mais la raison divine, dont elle dépend, est infinie. Il n'y a donc aucune limite inévitable aux progrès de l'esprit humain à condition toutefois qu'il se laisse guider par les enseignements de la religion. C'est là du reste la véritable signification des affirmations de Maistre que nous avons signalées plus haut au sujet des connaissances merveilleuses possédées par les hommes de la haute antiquité.

Le but général de la philosophie de Locke est donc démenti par tout le poids de l'histoire et de l'expérience. Cette philosophie elle-même est condamnée non moins hautement par la raison, l'expérience et la révélation.

Là où Locke s'est trompé le plus lourdement, c'est sur la question de l'origine des idées. Il a soutenu que « toutes nos idées nous viennent par les sens ou par la réflexion » ³. C'est assurément une vérité évidente et des plus banales que certaines idées nous viennent par les sens ⁴. Cependant, le nombre des perceptions étant nul en comparaison des innombrables combinaisons de la pensée, il est clair que la grande majorité de nos idées ne peuvent pas nous venir des sens. Mais d'où viennent-elles ? serait-on en droit de demander. C'est là la véritable question, et les disciples de Locke, craignant les conséquences, ont tout simplement supprimé le rôle de la réflexion dans la connaissance ⁵.

La question subsiste toujours, cependant, et il est nécessaire d'en appeler à Locke lui-même pour la résoudre. Il faut se reporter à sa théorie des idées générales. Locke a posé en principe tout d'abord que toutes nos idées nous viennent par les sens ou la

1. *Id.*, p. 234.

2. *Examen*, t. II, p. 22.

3. *Soirées*, p. 315.

4. *Id.*, *ib.*

5. *Id.*, *ib.*

réflexion. Talonné ensuite par ses critiques ou peut-être par sa propre conscience, il lui est arrivé de déclarer que les idées générales ne proviennent ni des sens ni de la réflexion, mais qu'elles sont des inventions et des créations de l'esprit lui-même, puisque, de son propre aveu, les idées générales sont « faites avec des idées simples »¹.

Mais toute la question de l'origine des idées est contenue dans ces mêmes déclarations de Locke, qui se trouve, à son insu et même à son corps défendant, parmi ces philosophes qu'il s'était efforcé de combattre. En effet, si les idées générales sont faites avec des idées simples, comme Locke le prétend, le problème se pose de la façon la plus évidente et la plus catégorique, le problème de savoir comment, de quelle manière, l'esprit humain peut concevoir ces idées générales, par suite de quelle loi, en vertu de quel pouvoir il lui est permis de combiner les idées simples.

Or, ce ne peut être qu'en vertu d'une connaissance antérieure, intuitive, des rapports qui *doivent* les relier, car vraisemblablement, si les idées générales sont des créations de l'intelligence, c'est-à-dire si elles sont inventées sans aucune connaissance, aucun examen préalable, elles doivent appartenir nécessairement à la substance même de l'esprit. Mais, encore une fois, si l'esprit possède en propre des idées antérieures à toute expérience et à toute réflexion, elles ne peuvent être que ce qu'on appelle communément des idées innées, et le système de Locke tombe, par conséquent, en ruines.

En effet la connaissance ne peut s'expliquer, se justifier, que si l'on pose en principe l'hypothèse des idées innées. Les deux méthodes mêmes qui se disputaient la prééminence au moment où Locke créa sa philosophie de l'esprit, en offrent la preuve la plus péremptoire qui soit. Toute doctrine rationnelle est fondée sur une connaissance antérieure car l'homme ne peut apprendre que parce qu'il sait². La preuve de cette vérité n'est pas loin ; car « comment apprendre ce qu'on ne sait point encore, sinon en vertu de ce qu'on sait déjà ? comment recevra-t-on une vérité nouvelle, si l'on ne porte pas en soi une vérité intérieure, une règle innée sur laquelle on puisse juger l'autre ? Entre Hésiode et Moïse qui nous force à choisir, puisque l'un vaut l'autre s'ils ne sont jugés d'après une règle intérieure qui déclare l'un historien et l'autre romancier »³.

1. *Essay*, bk II, §§II, III, cité dans *Soirées*, pp. 315-6.

2. *Soirées*, pp. 322-3.

3. *Examen*, t. II, pp. 17-18.

La méthode syllogistique et la méthode inductive sont fondées toutes les deux sur cette certitude d'une règle antérieure et intérieure, sur la conviction que, « avant de parvenir à une vérité particulière, nous la connaissons déjà en partie »¹. Deux exemples suffisent à le prouver. Prenez un triangle actuel ou sensible. Évidemment on l'ignorait avant de le voir. Cependant on avait déjà l'idée de la triangulité, du triangle en général². C'est là l'affirmation de la méthode syllogistique. Quant à la méthode inductive, ses partisans diront peut-être que nous n'avons aucunement l'idée de la triangulité, que notre connaissance se borne à la perception sensible, expérimentale, de quatre sortes de triangles, l'équilatéral, l'isocèle, le scalène ou le rectangle. Cependant, il n'y a aucun doute que, *dans ces limites*, nous n'ayons la connaissance de la triangulité, puisque l'esprit accepte comme une vérité évidente la définition du triangle en général. C'est du reste cette faculté de conclure du particulier au général qui constitue essentiellement l'être intellectif. « Le sens ne connaît que l'individu ; l'intelligence seule s'élève à l'universel. Vos yeux aperçoivent un triangle ; mais cette appréhension qui vous est commune avec les bêtes ne vous constitue vous-même que simple animal ; et vous ne serez *homme* ou intelligence qu'en vous élevant du *triangle* à la *triangulité*. C'est cette puissance de généraliser qui *spécialise* l'homme et le fait ce qu'il est ; car les sens n'entrent pour rien dans cette opération ; ils reçoivent les impressions et les transmettent à l'intelligence ; mais celle-ci peut seule les rendre *intelligibles* »³.

Prenons une deuxième preuve, celle du nombre ; elle aussi ne peut aboutir qu'à la même conclusion. En effet l'intelligence humaine doit posséder nécessairement l'idée générale du nombre ; sinon l'animal pourrait conclure, d'après son expérience à lui, aux mêmes conceptions générales que l'homme. Cependant il est clair que l'animal ne peut posséder aucune de ces idées générales, qui appartiennent exclusivement au domaine de l'homme. « Le singe, le chien, l'éléphant demi-raisonnant, s'approcheront du feu et se chaufferont comme nous avec plaisir ; mais jamais vous ne leur apprendrez à pousser un tison sur la braise, car le feu ne leur appartient pas »⁴. De même pour l'idée du nombre, qui leur

1. *Soirées*, p. 323.

2. *Id.*, *ib.*

3. *Id.*, p. 110.

4. *Id.*, p. 226.

est totalement inconnue, car « ils verront bien *un* mais jamais l'unité ; les éléments du nombre mais jamais le nombre » ¹. Et cela pour la raison évidente que l'idée du nombre est une idée essentielle, particulière à l'homme ; c'est encore une idée innée et la soi-disant preuve du contraire, tirée du fait que les hommes peuvent se tromper dans leurs calculs, n'est d'aucune validité. En effet si l'idée du nombre n'était pas innée jamais les hommes ne pourraient se rendre compte de leurs erreurs dans ce domaine. Le fait même qu'ils s'aperçoivent qu'il y a erreur dans leurs calculs prouve de façon définitive qu'ils se rendent compte de s'être écartés d'une règle antérieure et connue ².

C'est donc une erreur des plus funestes que de vouloir conclure à l'existence de deux méthodes dissemblables pouvant être utilisées par l'esprit humain dans la recherche de la vérité. Quant à la prétention de renverser la méthode syllogistique et de lui substituer l'induction, elle ne fait que démontrer une incompréhension totale de la nature de l'esprit et de son fonctionnement. Il n'y a qu'une seule méthode possible pour arriver à n'importe quelle vérité et la stricte méthode inductive, telle que l'ont formulée Bacon et Locke, n'y suffit pas. Car la connaissance humaine ne peut exister que si l'on admet la certitude d'une connaissance reçue, antérieure et pour tout dire *a priori*. Supprimez cette connaissance préliminaire et il est clair que l'esprit ne peut recevoir aucune démonstration, puisqu'il n'y a plus de principes dont elle puisse être déduite ³.

Le syllogisme et l'induction partent toujours de principes posés comme déjà connus, et sans eux il ne peut y avoir aucune connaissance. Ces principes, par surcroît, existent absolument, indépendamment de toute expérience. Car « c'est de l'essence des principes d'être antérieurs, évidents et indémontrables, et *causes* par rapport à la conclusion, autrement ils auraient besoin d'être prouvés eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils cesseraient d'être principes » ⁴. De plus, ces mêmes principes, sur lesquels sont fondées les démonstrations, doivent « non seulement être connus naturellement, mais *plus* connus que les vérités découvertes par leur moyen, puisque tout ce qui communique une chose la possède nécessairement en plus, par rap-

1. *Soirées*, *ib.*

2. *Id.*, pp. 321-322.

3. *Id.*, p. 323.

4. *Id.*, *Ib.*

port au sujet qui la reçoit »¹. De sorte que la connaissance d'une vérité ne peut tenir qu'à la perception du principe universel qui existe au cœur de n'importe quelle démonstration. Autrement dit, la connaissance ne dépend point de la série des impressions, lesquelles, en l'absence de principe universel, ne seraient que des expériences solitaires, pouvant se répéter à l'infini².

La connaissance ne peut pas dépendre non plus de l'étude sensible, empirique des phénomènes, car malgré toutes les affirmations de Locke, les sens ne seront jamais capables de donner des idées à l'homme. Ils ne pourront fournir que des impressions, qui, en elles-mêmes, ne peuvent être ni vraies ni fausses. C'est l'entendement seul, dans lequel réside le critérium primitif de la vérité, qui peut dire des impressions si elles sont exactes ou inexactes. Car les phénomènes d'où elles dérivent *sont* et c'est tout ce qu'on en peut dire, tandis qu'il n'y a que l'intelligence, « ce principe immatériel en qui réside la science », qui puisse dire *comment* et *pourquoi* ils sont³.

En effet l'intelligence n'arrive à la connaissance qu'en posant en principe une équation entre l'affirmation et son objet⁴. Ce n'est pas dire cependant qu'il existe une équation entre ce qu'on dit de la chose et ce qui est dans la chose. La connaissance remonte beaucoup plus loin que ce postulat pragmatique. Car « à l'égard de l'opération spirituelle qui affirme, elle n'admet aucune équation, parce qu'elle est au-dessus de tout et ne ressemble à rien, de manière qu'il ne peut y avoir aucun rapport, aucune analogie, aucune équation entre la chose comprise et l'opération qui comprend »⁵.

Or, c'est par leur incapacité de comprendre cet axiome essentiel que Locke et ses disciples se sont tant égarés dans leurs discussions. Ils ont affirmé qu'ils ne prétendaient point scruter la nature de l'esprit humain, mais seulement en examiner les opérations. Cependant toute discussion sur l'origine des idées entraîne nécessairement une discussion sur la nature de l'âme. Car il est manifeste que la pensée fait partie de l'essence même de l'âme humaine puisqu'il est impossible de « concevoir la pensée comme accident d'une subs-

1. *Soirées*, p. 323.

2. *Id.*, pp. 324-5.

3. *Id.*, p. 326.

4. *Id.*, p. 110.

5. *Id.*, pp. 110-111.

tance qui ne pense pas, ou bien encore de concevoir l'accident pensée se connaissant lui-même, comme pensant et méditant sur l'essence de son sujet qui ne pense pas » ¹. Il est ridicule, par conséquent, de dire « qu'on ne veut point prononcer sur l'essence de l'âme tandis qu'on prononce très expressément sur le point capital en soutenant que les idées nous viennent par les sens, ce qui chasse manifestement la pensée de la classe des essences » ².

Cette erreur fondamentale se fait jour de la façon la plus évidente dans les termes mêmes employés par Locke et ses partisans pour désigner l'objet de leurs recherches, lequel devait être « l'origine des idées ». Mais, d'abord, ils ne se sont pas aperçus de l'équivoque contenue dans le terme même d'origine, qui peut « désigner également la cause seulement occasionnelle et excitatrice, ou la cause productrice des idées » ³. Or, dans le premier cas, il n'y a plus de doute car les idées sont présupposées exister ; et dans le second, autant vaut précisément soutenir que la matière de l'étincelle électrique est produite par l'excitateur ⁴.

Et en deuxième lieu les Lockistes se sont égarés en utilisant à tout propos dans leurs écrits le terme d'*idée*, sans se rendre compte de la confusion qu'ils créaient entre deux choses pourtant foncièrement distinctes, entre l'idée ou la simple *notion* d'une part, et l'affirmation de l'autre. En effet, ils n'ont pas vu que c'est la première qui est innée et non pas la seconde, car personne ne s'est jamais avisé d'affirmer qu'il existe des *raisonnements innés* ⁵.

Toute discussion sur l'entendement humain ne peut être qu'infructueuse tant qu'on s'obstine à ne pas apercevoir cette distinction fondamentale entre l'intellect passif, la puissance qui reçoit les impressions, et l'intellect actif, l'intelligence proprement dite, qui raisonne sur les impressions ⁶. C'est seulement après avoir fait cette distinction qu'on se rendra compte de la véritable portée du problème, qui consiste à rechercher, non pas l'origine des idées mais l'origine des pensées ⁷.

Par surcroît, une fois cette distinction posée comme nécessaire,

1. *Soirées*, p. 113.

2. *Id.*, p. 113.

3. *Id.*, *loc. cit.*

4. *Id.*, p. 114.

5. *Id.*, p. 116.

6. *Id.*, p. 110.

7. *Id.*, p. 114.

la question du langage, débattue si âprement par Locke et son école, rentrera dans sa véritable place au cœur du problème. Car la pensée, c'est « le discours que l'esprit se tient à lui-même » ¹. Or, cette définition suffit à démontrer que l'origine des idées est la même que celle de la parole. En effet, « la pensée et la parole ne sont que deux magnifiques synonymes ; l'intelligence ne pouvant penser sans savoir qu'elle pense, ni savoir qu'elle pense sans parler, puisqu'il faut qu'elle dise : je sais » ². Que si l'on objecte à cette affirmation que l'on parle parce qu'on a entendu parler, la réponse est aisée ; l'objection est sans valeur parce que *audition* ne signifie aucunement *entendement*, parce que, pour *entendre* la parole, il ne suffit point d'entendre le bruit qui frappe l'oreille ³.

Du reste l'étude historique des langues servirait ici à ébranler la thèse de Locke sur l'origine sensible des idées. Partant de la supposition que les langues ont été créées par l'homme et qu'elles ont mis longtemps à atteindre leur perfection actuelle ⁴, Locke et ses disciples en conclurent que les idées représentées par les mots avaient été créées elles aussi, qu'elles résultaient de la perception sensorielle de certaines caractéristiques dans les choses ⁵, qu'elles n'étaient donc pas essentielles à l'homme, qu'elles n'étaient point innées. Cependant, il est curieux de constater que, dans les langues apparemment les plus dissemblables, les mêmes termes existent pour désigner les mêmes pensées, et les mêmes paroles, à peu de différence près, pour indiquer les mêmes idées ⁶ ; et, chose encore plus curieuse, dans des langues très éloignées dans le temps et l'espace, telles que le grec et le français, des conformités d'idées sont traduites par des synonymes de sens sans aucune ressemblance dans la forme ⁷. Or, cette différence de forme exclut définitivement toute idée d'emprunt ; de sorte que nous sommes réduits à une seule explication de l'origine de la parole, l'hypothèse d'une unique et même source de toutes les langues, laquelle source ne peut être que Dieu lui-même ⁸. Les idées, sinon les langues, sont universelles

1. *Soirées*, *ib.*

2. *Id.*, p. 114.

3. *Id.*, p. 115.

4. 5^e *Paradoxe*, p. 202.

5. *Essay*, bk II, ch. XXII, § III, cité dans *Soirées*, p. 314.

6. *Soirées*, pp. 82-102.

7. *Id.*, p. 92.

8. *Id.*, p. 83.

et éternelles ; elles dérivent primitivement de Dieu ; elles ne peuvent pas ne pas être essentielles à l'homme ; elles doivent par conséquent être innées.

La parole elle-même lutte donc en faveur de la théorie des idées innées ; les idées morales ne démontrent pas moins aisément l'existence de connaissances et de principes supérieurs, éternels, antécédents à toute expérience sensible.

Sur ce point particulier Locke s'est trompé tout aussi lourdement que dans sa théorie générale de l'origine des idées. « Citant les dogmes et les usages les plus honteux ; s'oubliant au point d'exhumer d'un livre inconnu une histoire qui fait vomir ; prenant soin de nous dire que le livre étant rare, il a jugé à propos de nous réciter l'anecdote dans les propres termes de l'auteur, tout cela pour établir qu'il n'y a point de morale innée » ¹.

Or, il y a dans cette théorie une double erreur. D'abord Locke a déclaré expressément que, « en niant une loi innée il n'entend point du tout nier une loi naturelle, c'est-à-dire une loi antérieure à toute loi positive » ². Mais alors, qu'est-ce que cette loi naturelle ? Si elle n'est ni positive ni innée où est sa base ? ³. Elle peut être reconnue, dit Locke, à la seule lumière de la raison ⁴. Mais qu'est-ce donc que la lumière de la raison ? Si elle vient des hommes elle est positive, et si elle vient de Dieu elle est innée ⁵.

En outre, Locke s'est trompé une deuxième fois en ne voyant pas la différence qu'il y a entre l'ignorance d'une loi et les erreurs commises dans son application. S'il avait eu un peu plus de pénétration, au lieu de dire : telle idée n'est point dans l'esprit de tel peuple, donc elle n'est pas innée, il aurait dit, au contraire : donc elle est innée pour tout homme qui la possède. Car « si une idée ne préexiste pas, jamais les sens ne lui donneront naissance, puisque la nation qui en est privée a bien cinq sens comme les autres » ⁶. Mais Locke était si loin de se rendre compte de la portée profonde de cette vérité qu'il lui arriva d'affirmer qu'un seul athée dans l'univers lui suffirait à réfuter l'idée de Dieu ⁷. De même en ce qui

1. *Essay*, bk I, ch. III, § IX, cité dans *Soirées*, p. 319. Voir aussi 5^e *Paradoxe* p. 202.

2. *Soirées*, *loc. cit.*

3. *Soirées*, *loc. cit.*

4. *Essay*, bk I, ch. III, § XIII, cité dans *Soirées*, p. 320.

5. *Soirées*, *loc. cit.*

6. *Soirées*, p. 320.

7. *Essay*, bk I, ch. IV, § VIII, note 2, cité dans *Soirées*, *loc. cit.*

concerne la morale, car il a cru, parce qu'une certaine loi morale n'existait pas chez une seule nation, que *la* loi morale en général lui faisait également défaut. Mais il s'y est trompé lourdement, n'ayant pas vu, disions nous, la grande différence qu'il y a entre l'ignorance d'une loi et les erreurs commises dans l'application de cette loi ; il n'est pas permis de conclure, du fait qu'une femme indienne sacrifie son enfant nouveau-né à la déesse Gonza, qu'il n'y a point de morale innée. Au contraire, c'est une preuve que cette morale existe, et que la femme dont il s'agit en a une idée très développée, puisque « l'idée du devoir est assez forte chez cette malheureuse mère pour la déterminer à sacrifier à ce devoir le sentiment le plus tendre et le plus puissant sur le cœur humain » ¹. De sorte qu'il faut conclure non pas à l'inexistence d'une loi morale générale et innée, mais simplement à une fausse application de cette loi. En effet, toute idée morale étant fondée sur la seule idée du devoir, l'erreur ne peut résider que dans l'application de la loi et jamais dans son essence ².

Maistre s'efforce ainsi de démolir la théorie générale de Locke sur l'origine sensible des idées. Il s'évertue non moins obstinément à la détruire dans ses parties individuelles, dans les conceptions que Locke énonce à l'appui de sa thèse.

La Harpe, affirme Maistre, s'est extasié sur la définition de la liberté offerte par Locke ³ ; mais cette définition n'est qu'une preuve de plus de l'absolue incapacité du philosophe anglais. En effet, Locke a fait consister la liberté dans le pouvoir d'agir. Or, ce mot, qui est purement négatif, ne signifie qu'absence d'obstacle, de sorte que la liberté d'après Locke ne peut être que la volonté non empêchée ⁴. Mais la possibilité ou l'impossibilité d'agir ne saurait influencer sur la volonté, puisque l'homme emprisonné et chargé de chaînes a le pouvoir de se rendre, sans agir, coupable de tous les crimes en les voulant seulement. Si donc la liberté n'est pas le pouvoir de faire, elle ne peut être que celui de vouloir. Mais, « le pouvoir de vouloir est la volonté même » ⁵, et demander si la volonté a le pouvoir de vouloir est un non-sens manifeste. Et,

1. *Soirées*, p. 321.

2. *Id.*

3. *Lycée*, t. XXII. *Philosophie du XVIII^e siècle*, art. *Helvétius*, cité dans *Soirées*, pp. 303-4.

4. *Soirées*, *loc. cit.*

5. *Soirées*, p. 305.

comme aucun pouvoir ne saurait forcer la volonté — puisqu'une volonté forcée est une contradiction dans les termes — il ne reste, pour conduire la volonté, que le pouvoir de l'attrait. Cependant il ne faut pas se méprendre : l'attrait ne saurait *donner* la volonté ; il en peut seulement augmenter l'énergie en la faisant vouloir davantage ¹. En sorte que la véritable formule devrait être que la liberté c'est la volonté mise en action et stimulée par l'attrait.

Et, encore une fois, ces deux pouvoirs, la liberté et la volonté, ne peuvent être séparés en aucune sorte, et c'est en les séparant que Locke a commis une grave erreur. En effet, a-t-il dit, la liberté, qui est une faculté, n'a rien de commun avec la volonté, qui est une autre faculté ; et, citant à son appui un exemple ridicule, celui d'un homme qui traverse un pont au moment où ce pont s'écroule, et qui, si sa volonté était libre, se transporterait instantanément en un lieu sûr ², Locke conclut qu'un simple empêchement matériel suffirait à détruire la liberté et à prouver qu'elle n'a rien de commun avec la volonté, puisque l'homme dont il s'agit *voudrait-il* se sauver qu'il ne le *pourrait* réellement pas. Mais, il y a là une erreur évidente, grossière et qui consiste à prendre le résultat ou le signe extérieur de la liberté, qui est l'action physique, pour la liberté même, qui est toute morale ³.

Car la liberté et la volonté, quoi qu'en ait dit Locke, sont des facultés de l'esprit et non pas du corps. Elles ne dépendent point du simple pouvoir matériel de faire ou de ne pas faire, mais bien du désir, qui est, à son tour, un pouvoir moral.

Que Locke se soit rendu compte que le désir peut influencer sur la volonté, c'est indéniable. Il faut remarquer cependant en premier lieu que le désir n'a aucun rapport avec des phénomènes matériels accidentels, et ensuite que le rôle du désir, tel que l'a compris Locke, est un rôle tronqué, incomplet.

Il a remarqué que nous pouvons élever en nous le désir selon la dignité du bien qui nous est proposé ⁴. Cependant le désir, que Locke n'a point du tout défini, ne nous porte pas nécessairement à désirer le bien ; au contraire, selon Maistre, il est simplement un mouvement de l'âme vers un objet qui l'attire ⁵. Or, il est constant

1. *Soirées*, p. 305.

2. *Essay*, bk II, ch. XXI, § IX, cité dans *op. cit.*, p. 306.

3. *Soirées*, p. 304.

4. *Essay*, bk II, ch. XXI, § XLVI, cité dans *Soirées*, pp. 276-7.

5. *Soirées*, p. 277.

que l'âme est naturellement attirée par des forces contraires, qu'elle n'aspire pas continuellement au bien, mais subit le double attrait du bien et du mal à la fois. Par conséquent, cette loi du double attrait étant posée comme un fait du monde moral, il est évident que « si un objet n'agit pas de sa nature sur l'homme, il ne dépend pas de nous de faire naître le désir, puisque nous ne pouvons faire naître dans l'objet la force qu'il n'a pas ; et que si, au contraire, cette force existe dans l'objet, il ne dépend pas de nous de la détruire, l'homme n'ayant aucun pouvoir sur l'essence des choses extérieures »¹. Tout le pouvoir de l'homme se réduit par conséquent en cette occurrence à la possibilité d'affaiblir ou d'augmenter la force dont il éprouve l'influence.

Dans cette question du désir, Maistre souligne un grand privilège particulier à l'homme, — privilège que Locke a passé sous silence, mais qui est néanmoins de la plus grande importance : cette prérogative est celle de la prière, qui est un acte de la volonté comme tout autre². Car il est certain que nous avons le pouvoir, par la prière, de résister au désir — pouvoir sans lequel il n'y a pas de véritable liberté. Et le désir n'étant manifestement pas la volonté mais seulement une passion de la volonté, comme, par surcroît, l'action qui agit sur elle n'est pas invincible, il s'ensuit nécessairement que, pour prier véritablement, utilement, il suffit de « vouloir, mais non de désirer, la prière n'étant par essence qu'un mouvement de la volonté par l'entendement »³.

Maistre termine son examen de l'*Essai sur l'entendement humain* par une série de critiques adressées soit à la forme de l'ouvrage, soit à la manière dont Locke envisage divers points de la question, soit à certaines idées complémentaires de la thèse générale. Ces critiques ne prétendent pas être complètes. Elles visent tout au plus à démontrer de façon encore plus définitive l'incapacité absolue de Locke à la fois comme écrivain et comme philosophe.

Le mauvais ton⁴ est un premier défaut à souligner dans le célèbre *Essai*. Les expressions grossières qu'affectionnait Locke en constituent un second par lequel son livre s'alourdit d'un certain ridicule. Locke dira « dans une deuxième et troisième édition, et après y avoir pensé de toutes ses forces : *qu'une idée claire est un objet que*

1. *Soirées*, *ib.*

2. *Id.*, pp. 278-9.

3. *Id.*, p. 279.

4. cf. *supra*, p. 103.

l'esprit humain a devant ses yeux ¹. L'expression même n'a pas de sens précis, on ne saurait imaginer plus lourde image ! Ailleurs, Locke parle de la mémoire comme d'une boîte où l'on serre les idées pour les ressortir au besoin, et qui est séparée de l'esprit ² — comme si, remarque Maistre, il pouvait y avoir dans l'esprit autre chose que lui-même ! ³ Ailleurs encore, Locke fait de la mémoire un secrétaire qui tient des registres ⁴ ; nous présente l'intelligence humaine comme une chambre obscure percée de quelques fenêtres par où la lumière pénètre ⁵ ; et, enfin, se plaint d'une certaine espèce de gens qui font avaler aux hommes des principes innés sur lesquels il n'est plus permis de disputer ⁶.

Mais son style grossier prête encore moins au ridicule que les soi-disant découvertes de Locke. Maistre, dressant une liste de ces « sottises », y trouve de quoi s'amuser pendant deux jours.

C'est Locke qui a découvert que, pour qu'il y ait confusion entre les idées, il faut au moins qu'il y en ait deux ! ⁷ — de sorte que, en mille ans entiers, une idée, tant qu'elle sera seule, ne pourra se confondre avec une autre ⁸. — Que, si les hommes ne se sont pas avisés d'appliquer à l'espèce animale les noms de parenté reçus parmi eux ; que si, par exemple, on ne dit pas : *ce taureau est aïeul de ce veau* ou *ces deux pigeons sont cousins germains*, c'est que ces noms nous sont inutiles à l'égard des animaux, alors qu'ils sont nécessaires d'hommes à hommes, pour régler les successions dans les tribunaux ou pour d'autres raisons ! ⁹. — Que, si l'on ne trouve pas dans les langues modernes des noms nationaux pour exprimer, par exemple, ostracisme ou proscription, c'est qu'il n'y a, chez ces peuples, ni ostracisme ni proscriptions, et cette considération le conduit à ce théorème général qui répand le plus grand jour sur toute la métaphysique du langage : que *les hommes ne parlent que rarement à eux-mêmes et jamais aux autres de ce qui n'a pas reçu de nom*. De sorte que ce qui n'a pas de nom (c'est ici le principe de Locke) ne

1. *Essay, Epistle to the Reader*, p. xlii, cité dans *Soirées*, p. 293.

2. *Essay*, bk XI (à tort, voir bk II), ch. IV, § xx, cité dans *op. cit.*, loc. cit.

3. *Soirées*, loc. cit.

4. *Essay*, bk XI (à tort, voir bk II), ch. I, § vi, cité dans *Soirées*, loc. cit.

5. *Essay*, bk II, ch. XI, § xvii, cité dans *Soirées*, loc. cit.

6. *Essay*, bk I, ch. IV, § xxiv, cité dans *Soirées*, loc. cit.

7. *Essay*, bk II, ch. XXIX, § xi, cité dans *Soirées*, p. 294.

8. *Soirées*, loc. cit.

9. *Essay*, bk II, ch. XXXIII, § ii, cité dans *Soirées*, loc. cit.

sera jamais nommé en conversation !¹. Et c'est encore lui qui a découvert cette vérité *prodigieuse*² : que les relations peuvent changer sans que le sujet change. Un père par exemple dont le fils vient de mourir cesse à l'instant d'être père, quand même son fils serait mort en Amérique ! Et pourtant ce père n'a pas changé !³

La doctrine des idées négatives énoncée par Locke est aussi ridicule que les définitions que nous venons d'écouter. Locke enseigne d'abord qu'il y a des expressions négatives qui ne produisent pas directement des idées positives⁴, comme l'ombre par exemple, qu'il trouve aussi réel que le soleil, sans se rendre compte qu'il confond la lumière avec les rayons directs, et l'absence des uns avec l'absence de l'autre⁵. De même en ce qui concerne d'autres « idées négatives », qui ne sont que des idées positives plus l'absence de la chose, le *silence*, par exemple, n'étant que le bruit plus l'absence de bruit, et *rien*, l'idée de l'être plus l'absence de l'être⁶.

Du reste, sur ce chapitre des définitions offertes par Locke, il y a bien des exemples à citer pour prouver que Locke ne savait pas définir. Sa définition de la *puissance* est éblouissante de clarté, commente ironiquement Maistre, puisqu'elle fait consister la puissance en la succession des idées simples dont les unes naissent et les autres périssent⁷. La définition de l'*existence* ne fournit aucun véritable renseignement sur la signification de ce terme, qui consiste pour Locke en l'idée qui est dans l'esprit et que « nous considérons comme étant actuellement là, ou l'objet que nous considérons comme étant actuellement hors de nous »⁸. De même pour la définition de l'unité : « tout ce qui peut être considéré comme une chose, soit être réel, soit idée »⁹. De même pour celle de la solidité : « ce qui empêche deux corps qui se meuvent l'un vers l'autre de pouvoir se toucher »¹⁰. De même, enfin, pour la définition de l'atome : « un corps continu sous une forme immuable »¹¹.

1. *Essay*, bk II, ch. XXXIII, § II, cité dans *op. cit.*, pp. 294-5.

2. *Soirées*, p. 295, note I.

3. *Essay*, bk II, ch. XXV, § v, cité dans *Soirées*, *loc. cit.*

4. *Essay*, bk II, ch. VIII, § v, cité dans *op. cit.*, *loc. cit.*

5. *Soirées*, p. 295, note 2.

6. *Essay*, bk II, ch. VIII, § v, cité dans *Soirées*, p. 296.

7. *Essay*, bk II, ch. XXI, § I, cité dans *Soirées*, p. 297.

8. *Essay*, bk II, ch. VII, § VII, cité dans *Soirées*, p. 298.

9. *Id.*, *ib.*

10. *Essay*, bk II, ch. IV, § I, cité dans *Soirées*, p. 299.

11. *Essay*, bk II, ch. XXVII, § III, cité dans *Soirées*, *loc. cit.*

Dans ses excursions dans le domaine des sciences naturelles, Locke fait preuve d'une étourderie inouïe. Ainsi c'est une méthode courante, lorsqu'on a des vitesses à comparer, de considérer l'espace parcouru. Cependant Locke, croyant que l'homme ne s'en était pas encore avisé, se plaint de ce que, après avoir mesuré le temps par le mouvement des corps célestes, on ait mesuré le mouvement par le temps seul, au lieu de prendre en considération l'espace ¹. Il s'est égaré encore plus en voulant préciser sa pensée, car il est arrivé à affirmer qu'une estimation exacte du mouvement devrait tenir compte de la masse du corps qui est en mouvement ². Or, de telles paroles sont presque dénuées de sens. Locke veut-il dire que pour estimer quantitativement le mouvement, tout homme s'apercevra que la masse doit être prise en considération ? Il a énoncé, alors, une niaiserie de premier ordre. Ou bien veut-il dire au contraire que, pour l'estimation de la vitesse, il faut considérer l'espace parcouru, et, en outre, faire attention à la masse ? Dans ce deuxième cas « aucune langue ne fournit un mot capable de qualifier une telle proposition » ³.

L'érudition de Locke était aussi piteuse que ses connaissances scientifiques, renchérit Maistre. En effet Locke ayant eu la prétention de donner des éclaircissements sur la question du *summum bonum* tant agitée par les philosophes de l'antiquité, il s'est permis de croire qu'ils disputaient, non sur le droit mais sur le fait. Changeant ainsi une question de morale et de haute philosophie en une simple question de goût et de caprice, il décide, avec une grossièreté et une incompréhension complètes qu'« autant vaudrait disputer pour savoir si le plus grand plaisir du goût se trouve dans les pommes, dans les prunes ou dans les noix » ⁴.

A mesure qu'il prolonge la liste des sottises de Locke, Maistre s'aperçoit qu'il lui sera nécessaire d'expliquer la réputation dont jouissait l'*Essai sur l'entendement humain* depuis le moment de son apparition. En effet on se demande pourquoi une œuvre si remplie de défauts a été l'un des livres de prédilection de toute une époque.

Maistre explique alors que la réputation d'un livre dépend presque toujours, non de son mérite intrinsèque, mais de certaines

1. *Essay*, bk II, ch. XIV, § xxii, cité dans *Soirées*, p. 300.

2. *Essay*, bk II, ch. XIV, § ii, cité dans *Soirées*, *loc. cit.*

3. *Soirées*, p. 301.

4. *Essay*, bk II, ch. XXI, § lv, cité dans *Soirées*, *loc. cit.*

circonstances extérieures qui lui sont favorables. S'il flatte les passions, s'il peut gagner la faveur d'une secte nombreuse et active, si, avant tout, il peut jouir de l'approbation d'une grande nation, sa réputation est faite, son succès assuré. C'est là l'explication de la faveur dont a joui l'*Essai* de Locke ¹.

Car, tout d'abord, Locke était anglais et son pays, au début du XVIII^e siècle, était à une véritable apogée intellectuelle. C'était un grand moment, un moment très favorable pour ses écrivains, et Locke en profita autant qu'il était possible de le faire ².

Une deuxième circonstance vint fort à propos établir de façon définitive ce succès d'estime. Car l'esprit humain était alors prêt à tirer des principes posés par le XVI^e siècle toutes les conséquences les plus hardies contre la morale et contre la religion traditionnelle. Or, « c'était une bonne fortune que ce livre composé par un très honnête homme et même par un chrétien *raisonnable* ³, où tous les germes de la philosophie la plus abjecte et la plus détestable se trouvaient couverts par une réputation méritée, enveloppés de formes sages, et flanqués même au besoin de quelques textes de l'Écriture sainte » ⁴. « Locke parut ; et avec l'influence que lui donnait (*sic*) son caractère très estimable, une réputation méritée, et l'autorité qu'il tirait d'une grande nation, il dit aux hommes, ou il leur redit (car il n'y a pas de folie qui n'ait été dite) : que toutes nos connaissances nous viennent par les sens, et que l'intelligence humaine n'est qu'une chambre obscure ; que nulle idée de bien ou de mal, de vice ou de vertu, n'est originelle dans l'homme ; que les hommes ont inventé les langues ; que c'est manquer de respect à Dieu et borner sa puissance de soutenir qu'il ne peut pas faire penser la matière ; et que la pensée, enfin, n'est qu'un accident de l'âme qui peut être matérielle... L'Europe, à demi-gangrénée, a bu cette doctrine avec avidité. Les matérialistes en ont fait leurs délices. Ils ont traduit, abrégé, expliqué, commenté l'*Essai sur l'entendement humain* ; ils l'ont surtout enseigné à la jeunesse » ⁵.

1. *Soirées*, p. 333.

2. *Id.*, p. 334.

3. LOCKE, comme on sait, avait publié en 1695 un traité intitulé *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*. Rien, hors cette allusion assez vague, ne nous indique que Maistre avait lu ce traité.

4. *Soirées*, p. 334.

5. 5^e *Paradoxe*, pp. 202-3. Voir aussi la même critique dans *Soirées*, p. 335.

Or, ce fut probablement en France que l'*Essai* trouva ses admirateurs les plus enthousiastes. Les Encyclopédistes, représentant en France de nouvelles tendances philosophiques, trouvèrent dans le livre de Locke tous les germes de leur doctrine funeste. Ils le louaient, le recommandaient, le commentaient, de telle sorte que « les erreurs de Locke, aiguës par la méthode française, devinrent la honte et le malheur d'une génération entière »¹. Locke « a posé les principes dont nous voyons les conséquences. Ces germes terribles eussent peut-être avorté en silence sous les glaces de son style ; animés dans les boues chaudes de Paris, ils ont produit le monstre révolutionnaire qui a dévoré l'Europe »².

Cependant, si Locke fut un de ces écrivains dont « pas un athée, pas un ennemi du Christianisme, n'ait fait profession d'être le disciple »³, son livre fut loin de s'arroger tous les suffrages. Car il s'est trouvé à la fois en France et dans son pays des penseurs pour nier la valeur de sa doctrine. Hume, par exemple, soutient que « sur le point fondamental de sa philosophie, livré, comme sur beaucoup d'autres, à l'ambiguïté et au verbiage, il est bien convaincu de ne s'être pas entendu lui-même »⁴ ; et Beattie déclare que le premier livre de l'*Essai* est le plus mauvais de tous⁵ — c'est-à-dire que « tous les livres sont mauvais, mais que le premier est le pire de tous »⁶ ; que la philosophie de Locke « renferme des opinions aussi absurdes que funestes dans leurs conséquences »⁷ ; et que, finalement, « si Locke avait vécu assez pour voir les conséquences qu'on tirait de ses principes, il aurait arraché lui-même avec indignation les pages coupables »⁸. Condillac même, le disciple le plus célèbre de Locke, ne peut pas s'empêcher de convenir que dans le second livre de l'*Essai* son maître « ne traite que superficiellement des opérations de l'âme »⁹, et que « l'ouvrage entier est décousu et fait par occasion »¹⁰.

1. *Soirées*, p. 336.

2. *Id.*, p. 341.

3. *Examen*, t. II, p. 347.

4. HUME, *Treatise on Human Understanding*, p. 292, cité dans *Soirées*, p. 343.

5. BEATTIE, *Essay on Truth*, pp. 16-17, cité dans *op. cit.*, *loc. cit.*

6. *Soirées*, p. 343, note 3.

7. BEATTIE, *op. cit.*, *loc. cit.*, cité dans *Soirées*, p. 344.

8. *Id.*

9. CONDILLAC, *Essai*, p. 15, cité dans *Soirées*, p. 343.

10. *Id.*, p. 13, cité dans *Soirées*, *loc. cit.*

En somme, « l'*Essai sur l'entendement humain* est très certainement, et soit qu'on le nie ou qu'on en convienne, tout ce que le défaut absolu de génie et de style peut enfanter de plus assommant »¹ ; son mérite se réduit, dans la philosophie rationnelle, « à nous débiter avec l'éloquence d'un almanach ce que tout le monde sait ou ce que personne n'a besoin de savoir »² ; il est « fondé sur le mauvais principe qui règne en Europe depuis trois siècles et qui nie tout, qui ébranle tout, qui proteste contre tout. Sur son front d'airain il est écrit Non ! et c'est le véritable titre du livre de Locke, lequel peut être considéré comme la préface de toute la philosophie du XVIII^e siècle, qui est toute négative et par conséquent nulle »³. Un jour viendra fatalement cependant, conclut Maistre, où Locke « sera placé unanimement au nombre des écrivains qui ont fait le plus de mal aux hommes »⁴.

III

La critique offerte par Joseph de Maistre de l'*Essai sur l'entendement humain* est, nous en avons déjà fait la remarque, une critique incomplète, tronquée. Mais, « pour réfuter un in-quarto il en faut un autre, observe Maistre, et par qui ce dernier serait-il lu ? Quand un mauvais livre s'est imposé aux esprits il n'y a plus, pour les désabuser, d'autre moyen que celui de démontrer l'esprit général qui l'a dicté »⁵. C'est par conséquent cet « esprit général » du livre de Locke que Maistre s'est proposé de dévoiler dans diverses parties de ses *Soirées de Saint Pétersbourg*, de son *Examen de la philosophie de Bacon*, et de ses *Opuscules*.

Maistre se divertit à plaisir des lourdeurs de style recueillies partout dans l'*Essai*. Pour détruire l'influence de Locke, qu'il croyait au plus haut point néfaste, il s'est cru autorisé à écraser de ridicule toutes les parties de l'ouvrage, aussi bien les idées générales que les endroits où l'auteur s'est efforcé de présenter sa doctrine au public sur un ton modeste et peu dogmatique. Or, dirons-nous, c'est peut-être là faire œuvre de bon polémiste ; ce n'est certainement pas

1. *Soirées*, p. 336.

2. *Id.*, p. 339.

3. *Id.*, p. 341.

4. *Id.*, p. 340.

5. *Id.*, p. 327.

faire œuvre de bon critique. En effet, il serait par trop facile de détruire une œuvre spéculative, quelque importante qu'elle fût, en ne s'en prenant qu'au style et à l'expression, qui diffèrent complètement d'homme à homme et, à plus forte raison, de nation à nation. On se demande par quelle autorité Maistre s'est cru autorisé à sentir dans l'*Essai* cette « odeur de magasin » dont il se plaint, par quel insigne aveuglement il a pu y voir uniquement les grossièretés « d'une tête aplatie par le Protestantisme »¹, d'un homme qui n'avait pas de tête sur les épaules². Les grossièretés de Maistre ne nous semblent pas moins regrettables ici que celles de Locke, si grossièretés il y a, et les invectives de l'un, nous semble-t-il, valent bien le « mauvais ton » de l'autre.

Maistre s'est moqué avec une complaisance infinie des définitions de Locke. Parcourant le deuxième livre de l'*Essai* il avait vite fait de recueillir quelques dizaines de « sottises » susceptibles de discréditer son adversaire³. En effet cette partie de l'ouvrage fourmille de définitions et d'affirmations qui, pour ne pas être aussi sottes que Maistre voudrait nous le faire croire, ne sont pas moins, pour la plupart, des truismes, voire même des banalités. Mais d'autres critiques ont fait de même contre Locke sans aller jusqu'à nier la valeur pourtant immense de son ouvrage. Que les banalités pullulent dans l'*Essai*, c'est ce que personne n'oserait nier à l'heure actuelle. Est-il certain cependant que de telles idées étaient aussi banales au moment où écrivait Locke que Maistre voudrait nous le faire croire ? Est-il sûr que les banalités de Locke l'étaient véritablement au XVIII^e siècle ? Est-il démontré enfin que les successeurs de Locke, ses adversaires aussi bien que ses disciples, les Maistre aussi bien que les Condorcet, n'aient pas profité de ces mêmes définitions et que des idées si évidentes pour les penseurs du XVIII^e siècle l'eussent été autant sans la contribution de Locke ? Il est permis d'en douter et de ne pas prendre les affirmations de Maistre tout à fait au pied de la lettre.

Maistre a fait tort non seulement à Locke mais à lui-même en insistant aussi lourdement sur la trivialité de certaines parties de l'*Essai*. Ces parties, la critique moderne les passe sous silence comme étant de peu d'importance dans la solution d'un problème excessivement difficile et pourtant capital, mais elle analyse, elle com-

1. *Soirées*, p. 302.

2. *Id.*, *ib.*

3. Voir *supra*, pp. 117-119.

mente, elle développe les enseignements de l'*Essai* sur la question toujours actuelle de la philosophie de l'esprit. Pour elle l'ouvrage de Locke n'est nullement aussi mauvais que le dit Maistre, et elle serait loin de croire, comme lui, que l'intérêt presque universel suscité au XVIII^e siècle par la thèse lockienne en démontre nécessairement l'absurdité et la médiocrité complètes !

L'attitude de Maistre vis-à-vis de l'*Essai* est la preuve d'une incompréhension quasi totale non seulement du « moment » et du « milieu » historiques, mais encore du but et de la méthode de Locke. Jugeant l'*Essai* du point de vue d'un homme pour qui les idées du philosophe anglais étaient passées depuis longtemps à l'état de notions acquises, acceptées ; se faisant fort, par surcroît, de par ses propres idées bien arrêtées, de ne pas accepter une philosophie qui, en France, avait aidé à l'établissement du matérialisme, Maistre s'est mis certes dans une position forte, mais au prix seulement de méconnaître, voire même de négliger volontairement, l'importance de son adversaire dans la pensée de son temps. En cela don Quichotte de la philosophie, il s'est efforcé de lutter contre des doctrines qui avaient refait depuis un siècle déjà l'idéologie de l'Europe tout entière, et qui dérivait en ligne directe de spéculations hardies bien antérieures aux théories de Locke ¹.

Car l'*Essai sur l'entendement humain* est un exemple de l'application de la méthode dite baconienne à la philosophie de l'esprit ². Quoique Bacon se soit préoccupé avant tout de formuler une philosophie des sciences naturelles, il s'est aperçu que cette philosophie n'allait pas sans des enseignements lourds de conséquences pour la philosophie de l'esprit. En effet, pour qu'il existe une science proprement dite, il faut qu'il y ait des rapports étroits entre les phénomènes extérieurs et l'esprit qui les observe. Or, pour Bacon, cette équivalence entre les objets et les mouvements de l'entendement dépendait de la perception sensorielle de certaines qualités dans les objets, qualités qui devenaient pour lui les seuls principes véritablement connaissables, réels, explicatifs de la matière organisée. Partant il considérait la connaissance comme une simple constatation de métamorphoses régulières dans les choses, et

1. Qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ces mots. Car si Maistre a été par un côté le prophète du passé, comme l'ont affirmé Ballanche et Barbey d'Aurevilly, il a été profondément influencé par un autre côté, soit consciemment, soit inconsciemment, par la pensée de son époque. Il est le prophète du passé, mais il l'est aussi du présent, et peut-être même de l'avenir. Cf. Conclusion.

2. JANET ET SÉAILLES. *Histoire de la philosophie*, p. 1041.

l'esprit lui-même comme une puissance passive, enregistrant, par l'entremise des sens, les changements continus mais strictement réglés de la matière éternelle ¹.

Locke cependant, tout en acceptant la méthode empirique de son maître, s'aperçut que Bacon n'avait donné en réalité aucune exposition, aucune explication de la manière dont l'esprit arrivait à la connaissance des choses. Que cette connaissance dépendît de l'examen sensible de la matière, comme l'avait affirmé Bacon, Locke n'en douta point, mais il se rendit compte en même temps qu'il importait désormais à la philosophie de pousser ses recherches plus loin, d'examiner attentivement non pas seulement les preuves des vérités inhérentes aux choses elles-mêmes, mais aussi la constitution particulière de l'esprit qui le rendait propre à accueillir ces vérités. Partant de la certitude qu'il existe au cœur des phénomènes un élément constant et irréductible, il en arriva à se demander quels étaient les moyens dont disposait l'homme pour le connaître, quels étaient les rapports entre cet élément constant, irréductible des choses et le concept qu'en formait l'esprit humain, quelle était enfin l'autorité qui permettait à l'entendement de fixer les bases de sa certitude ou de sa foi.

Le problème n'était pas à vrai dire nouveau. Il avait déjà préoccupé les esprits au moyen-âge, et saint Thomas, le plus grand philosophe de l'époque, avait consacré une partie considérable de son œuvre à le résoudre ². Mais il devint infiniment plus grave du moment où, au XVI^e siècle, l'autorité religieuse, derrière laquelle saint Thomas s'était finalement retranché, avait été battue en brèche, c'est-à-dire du moment où les expériences scientifiques pratiquées par les savants de la Renaissance avaient amené au jour une foule de nouveaux faits qui bouleversaient le système scientifique et religieux de l'époque précédente. De nouveaux faits, de nouvelles lois, de nouvelles autorités avaient été découverts ; il devint indispensable dès ce moment de réviser, non seulement la philosophie de la science, mais aussi la philosophie de l'esprit.

Le mouvement dans ce deuxième domaine, et c'est un fait que Maistre semble avoir complètement ignoré, partit originellement de la France. Ce fut Descartes qui, en fixant l'attention des pen-

1. Voir *supra*, ch. II.

2. Voir GILSON, *Saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1925, in-16 et, du même, *l'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1932, in-8°.

seurs sur la fonction de la raison individuelle, en faisant dériver toute la philosophie rationnelle, non pas de vérités révélées, manifestées dans la matière, mais d'un principe cognitif et discursif essentiel à l'esprit lui-même, marqua l'importance prépondérante du raisonnement subjectif dans la théorie de la connaissance. Il se peut que, dans le *Discours de la méthode*, la théorie de la connaissance soit entièrement subordonnée au souci qu'a Descartes de construire un système de connaissances logiques ; il est indéniable que, une fois posé le principe fondamental du doute universel, une fois atteinte la certitude de l'unité foncière de l'esprit et, partant, de la connaissance, Descartes ne se préoccupe plus de l'instrument cognitif, qu'il considère comme constant et entièrement positif. Mais l'affirmation que le critérium de la vérité réside dans l'esprit seul, la certitude que la connaissance ne peut exister en aucune façon sans la présence dans le *connaissant* d'une règle confirmative ou tout au moins estimative antérieure à la simple expérience, telle est la grande contribution de la philosophie cartésienne à la théorie de la connaissance, et tel est le principe, exprimé ou sous-entendu, qui, à partir du XVII^e siècle, forme la base de toutes les philosophies, matérialistes ou spiritualistes, fatalistes ou sceptiques, ayant trait, de quelque manière que ce soit, aux fonctions intellectives de l'esprit humain.

C'est Descartes, et non pas Locke, quoi qu'en dise Joseph de Maistre ¹, qui est le premier responsable de la nouvelle philosophie de l'esprit à partir du XVII^e siècle. Qu'on approuve ou qu'on désapprouve les conséquences matérialistes de cette philosophie, il est certain cependant que le nouvel anthropomorphisme mis en avant par Descartes — car c'en est un assurément que de faire dériver toute la connaissance de la seule raison humaine, et que d'en appeler aux besoins et aux aspirations humaines pour les bases de la philosophie pratique — il est certain, disons-nous, que cet anthropomorphisme se retrouve dans les systèmes des Voltaire, des d'Alembert, des Condillac et — point important dans cette conjoncture — dans le système même de Locke, lequel se base en dernière analyse sur la pensée rationaliste de Descartes ². S'il ne s'agit que d'attribuer une responsabilité, c'est donc lui, primitivement, le fondateur de cette philosophie contre laquelle Joseph de Maistre s'est si véhémentement insurgé, car c'est lui qui le premier apprit aux hommes à chercher

1. Voir *supra*, pp. 120-121.

2. Voir sur ce sujet un chapitre important de GIBSON dans *Locke's theory of Knowledge etc.*, ch. IX, *Locke and Descartes*.

la connaissance certaine dans l'exercice de leur seule raison, c'est lui qui leur apprit, plus qu'aucun autre, à révoquer en doute la vérité révélée.

Certes le système de Locke diffère sur presque tous les points de celui de Descartes, et l'examen rationnel préconisé par le philosophe français aboutit, dans l'œuvre de son successeur anglais, à des conclusions souvent exactement opposées aux conclusions cartésiennes. Néanmoins il est bon que la priorité de Descartes soit reconnue dans ce domaine, et que Locke ne soit pas tenu pour entièrement responsable de tout le mouvement des idées ayant trait, au XVIII^e siècle, à la philosophie de l'esprit, et aboutissant, vers la fin du siècle, au sensualisme de l'école de Condillac ¹. Négliger de telles considérations, comme l'a fait Joseph de Maistre, c'est, affirmons-nous, mal comprendre, non seulement l'évolution de la pensée française de cette époque, mais aussi l'importance historique et permanente de *l'Essai sur l'entendement humain*.

Car Locke, dans l'expansion de la doctrine sensualiste en France ne joua qu'un rôle de vulgarisateur de thèses déjà fermement établies. S'il donna aux Français de son époque des idées qui aboutirent au matérialisme, il ne fit que rendre à leur pays d'origine des idées nées primitivement sur le sol français ² et qui, par surcroît, devaient prendre en France, au XVIII^e siècle, une teinte particulière que Locke lui-même fut loin de leur attribuer dans l'exposition de sa propre doctrine.

En effet Locke, à l'encontre des « philosophes » en France, n'a jamais eu la prétention de créer une doctrine destinée à renverser le système philosophique et religieux de son temps. Au contraire, tout son effort n'avait pour seul et unique but que de le consolider autant que possible en l'éclaircissant et en lui fournissant des bases rationnelles et certaines ³. La connaissance humaine, affirme-t-il, ne peut mener à aucune compréhension universelle et parfaite de tout ce qui existe ; cependant les hommes possèdent en eux-mêmes une lumière naturelle qui suffit à les mener à la connaissance de Dieu et à la conscience de leurs devoirs ⁴. Or, croit-il, c'est parce que « nous abandonnons les enseignements de cette lumière naturelle qui nous

1. Rogers nie même catégoriquement que Locke soit le père du sensualisme. Voir *Essays selected from the Edinburgh Review*. London, 1885, 2 vols, in-8°, t. II, p. 1.

2. Cf. *supra*, pp. 125-126.

3. *Essay*, bk I, ch. I, *Introduction*, §§ II, VI.

4. *Essay*, bk I, ch. I, *Introduction*, § V.

est propre » que nous ne trouvons pas de connaissance certaine, et c'est pour empêcher les hommes de « laisser errer leur pensée dans des abîmes où le pied ne trouve pas de prise », pour lutter contre des « *prétentions qui ne peuvent qu'aboutir au parfait scepticisme* » qu'il a écrit son ouvrage ¹. Sa grande idée c'est de « démontrer en quoi consiste la certitude, la réelle certitude » ², et c'est uniquement pour ce faire qu'il s'est mêlé de tracer les bornes de la connaissance humaine.

De ce point de vue le but qu'il s'était proposé n'avait certainement rien que de très méritoire. Ramener les hommes vers une connaissance utile, essentielle et suffisante, celle de Dieu et de la morale, balayer du même coup les fades et stériles arguties de l'École, démontrer enfin, à la lumière de la pensée moderne, comment et en quoi la révélation et la raison peuvent s'accorder, la tâche était salutaire, indispensable même ³. Cependant les « philosophes » de France, utilisant la doctrine même de Locke, faisant appel à cette lumière naturelle qu'il avait prônée si haut, s'attaquant comme lui à la vieille philosophie moribonde de l'École, et se faisant forts de trouver dans leur propre conscience les bases de la religion et de la morale, en vinrent fatalement aux prises avec ce système établi que Locke avait cru étayer, et versèrent finalement dans le plus absolu sensualisme ⁴.

Or, sur cette question, Maistre, tout comme ses adversaires les « philosophes », et tout en prenant la contre-partie de leurs opinions, est tombé dans la même erreur. Double erreur à la vérité, et qui consiste d'abord à étudier la doctrine de Locke en dehors de son cadre historique, ensuite à en accepter une version tronquée ou tout au moins déformée dont les parties s'incorporaient dans les systèmes déjà prépondérants en France. Aveuglé par sa prévention contre la philosophie de son siècle, c'est à la doctrine lockienne *francisée* que Maistre en veut avant tout et non pas à la stricte philosophie de Locke telle qu'elle est exposée dans l'*Essai*. Certes, on le sait, les opinions de Locke ont aidé à ébranler la religion et la morale françaises au XVIII^e siècle, et, comme l'a très justement remarqué Maistre, la réputation d'homme sage et éminemment estimable dont jouis-

1. *Id.*, § VII.

2. *Essay*, bk, IV, ch. IV, § XVIII.

3. Voir GIBSON, *op. cit.*, ch. VIII, *Locke and Scholasticism*.

4. Voir Victor COUSIN, *Philosophie sensualiste au XVIII^e siècle*. Paris, 1856, (3^e éd.), in-8°, *Première leçon. Locke*; du même, *Philosophie de Locke*. Paris, 1861, (4^e éd.), in-12, 2^e leçon; RÉMUSAT, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*. Paris, 1875 (2^e éd.), 2 vols, in-12, t. II, ch. IV.

sait Locke auprès de presque tous les penseurs, avait fortement contribué à donner à ses opinions une autorité que, sans cela, elles n'auraient jamais eue. Mais de là à mépriser, à outrager l'œuvre entière du philosophe anglais, il y a exagération, voire même illogisme total.

En effet ne serait-on pas en droit de citer ici contre Maistre certaines de ses propres paroles ? L'erreur, affirme-t-il dans une autre circonstance, ne réside point dans l'essence d'une loi générale mais dans la fausse application de cette loi¹. Or, la fausse application des lois générales posées par Locke en prouve-t-elle nécessairement l'invalidité irrécusable ? Nous n'oserions pas tout à fait l'affirmer !

Maistre a jugé l'œuvre de Locke du point de vue du XVIII^e siècle. Comme ses adversaires, il a détaché certaines parties de l'*Essai* qui avaient fait fortune en France de son temps et il les a commentées. Mais c'est le hasard de sa naissance et de son éducation qui les lui a fait désapprouver. Né et élevé dans un milieu « philosophe » il y a tout lieu de croire qu'il eût accepté sans hésitation les mêmes doctrines de Locke que les « philosophes » de son siècle, sans se soucier plus qu'eux d'obtenir ce recul historique qui seul permet d'énoncer un jugement général et stable sur une œuvre spéculative quelle qu'elle soit.

La critique moderne, mieux qualifiée à ce point de vue que Maistre, et n'ayant pas les mêmes raisons que lui de déprécier l'importance de Locke, est bien loin d'englober toute sa pensée dans une même condamnation générale². Ainsi, pour Fraser, l'ouvrage de Locke est d'une très grande importance, et cela parce que « c'est le premier effort fait par la philosophie moderne pour s'occuper de recherches épistémologiques »³. Alexander ne craint pas de voir en Locke « le premier des philosophes critiques »⁴, tandis que McTaggart, Rogers et Rémusat, tout en signalant des défauts considérables dans l'œuvre du philosophe anglais ne le considèrent pas moins comme l'une des grandes figures du XVII^e siècle⁵. Contre de tels témoignages com-

1. Voir *supra*, pp. 113-114.

2. Un critique même, contemporain de Maistre, Dugald Stewart, énonce une opinion autrement élogieuse de l'*Essai*. C'est, dit-il, « la première et cependant la plus complète carte de l'esprit qui ait encore été tracée... et le livre que nous sommes obligés de nommer le premier dans la science métaphysique ».

3. LOCKE, *An Essay on Human Understanding. With an Introduction by Alexander Campbell Fraser*. Oxford, 1894, in-8°, *Introduction*, p. 1.

4. S. ALEXANDER, *Locke*. London, 1908, in-12, p. 24.

5. Voir McTAGGART, *Locke's Writings and Philosophy*. London, 1855, in-8°, pp. 425-6 ; ROGERS, *op. cit.*, *loc. cit.* ; RÉMUSAT, *op. cit.*, pp. 362-372.

ment accepter le jugement de Maistre, pour qui l'*Essai* n'a été qu'un ouvrage diffus, médiocre et banal, « disant avec autorité ce que tout le monde sait déjà ou n'a aucun besoin de savoir »¹. Que les idées de Locke aient été de toute première importance c'est un fait avéré, ne serait-ce que par l'extension qu'elles ont prise dans le cadre intellectuel de leur temps. Maistre, du reste, ne semble pas se douter qu'il fournit lui-même une preuve éclatante de la valeur ou tout au moins de l'intérêt de l'*Essai* lorsqu'il entreprend de l'attaquer ; une œuvre d'aussi peu de valeur qu'il le dit eût-elle valu réellement la peine qu'on la réfutât avec tant d'ardeur et d'animosité ?

Maistre, sur cette question, s'est laissé emporter par sa haine instinctive contre la philosophie de son siècle. Décidé à la combattre et à la détruire il s'en est pris aux deux philosophes anglais Bacon et Locke qui avaient aidé, très innocemment du reste, au succès des nouvelles idées en France. Prévenu contre Locke par le fait que les « philosophes » se réclamaient de l'*Essai* pour une grande partie de leurs idées, il s'est totalement mépris sur le rôle de l'ouvrage dans le développement intellectuel du XVII^e siècle et dans l'établissement du « philosophisme » en France au XVIII^e. L'action et l'importance de l'*Essai* ont été, au XVII^e siècle, beaucoup plus considérables qu'il ne l'a cru, et, au XVIII^e, beaucoup moindres.

La haine que ressentait Maistre à l'égard de l'*Essai* l'a aveuglé, non seulement sur l'importance historique des idées qu'il contenait, mais aussi sur le dessein de Locke. Car, contrairement à ce qu'avaient cru et affirmé les « philosophes », le dessein de Locke n'a jamais été de prêcher le scepticisme², et, à l'encontre de ce qu'avait cru Maistre lui-même, son dessein répondait trop bien aux besoins les plus pressants de la philosophie de l'époque pour qu'il pût, pour qu'il ait jamais pu, paraître ou ridicule ou téméraire³.

La façon dont Maistre s'est attaqué aux intentions de Locke offre du reste un commentaire des plus instructifs sur son incompréhension des idées du philosophe anglais. Car, remarquons-le bien, Maistre, croyant que son adversaire en voulait spécialement à la religion établie, s'est préoccupé avant tout, non de discuter le problème du point de vue philosophique, mais de souligner les preuves d'un dogme chrétien auquel il croyait que la doctrine de Locke portait atteinte — dogme selon lequel l'homme serait déchu d'un état de science et de

1. *Soirées*, p. 339.

2. Voir *supra*, pp. 127-128.

3. Cf. *supra*, pp. 100-102 et voir *supra*, pp. 125-126, 128.

grâce originelles. C'est ainsi qu'il nous cite les exemples des Etrusques, des Hindous et des Francs-maçons à l'appui de sa propre thèse. Ce sont peut-être là des preuves très concluantes pour le croyant, mais elles n'ont rien à voir avec la philosophie proprement dite et plus particulièrement avec la question dont il s'agit. Affirmer que Locke voulait enfermer la connaissance humaine dans des limites que lui seul se croyait capable de fixer, c'est fausser étrangement le sens, non seulement de ses paroles, mais encore de toute sa pensée. En effet ne voyons-nous pas que Locke lui-même, loin de mépriser la science de l'antiquité, en fait au contraire grand usage dans son *Essai*, et que, s'il ne va pas jusqu'à affirmer sa croyance dans le dogme de l'état de grâce originelle il ne le nie pas non plus ?

Mais de telles considérations ne rentraient aucunement dans le cadre que s'était tracé Locke qui s'occupait de tout autre chose que de saper ou de consolider les bases de quelques dogmes spéciaux de la religion. En effet son but, qui n'a point été de limiter, de poser des bornes à la connaissance de par sa propre autorité de philosophe, a été purement et simplement d'analyser les connaissances que nous possédons, de constater les limites que les circonstances imposent à notre science humaine. Il s'est proposé uniquement de décrire la connaissance, non telle qu'elle a été, ni telle qu'elle devrait être, mais telle qu'elle est, et c'est uniquement à condition de se rendre bien compte de ce point important qu'on arrivera à comprendre son dessein, essentiellement utilitaire.

Or c'est une considération qui a complètement échappé à Joseph de Maistre. Prévenu contre le système de Locke par ce qu'il croyait y voir de fondamentalement antireligieux, Maistre a passé à côté de ce point capital sans même s'en apercevoir, et a pu se fourvoyer dans des arguments qui ne se rapportaient aucunement à la solution du véritable problème. Car, du moment où nous remarquons que le véritable but de Locke a été de décrire la connaissance telle qu'elle est, nous comprenons tout autrement la valeur de ces définitions sur lesquelles Maistre s'est acharné à plaisir. Effectivement, du moment que Locke a voulu passer en revue le système de nos connaissances pour les décrire, aucune de ces définitions que Maistre appelle, avec raison, des truismes et sur lesquelles il attire notre attention en soutenant que ce sont des affirmations évidentes en soi et que tous les hommes pratiquent sans même s'en apercevoir — aucune de ces définitions n'est logiquement superflue. Chacune d'elles est même indispensable si le philosophe veut défricher le terrain de la pensée

et démontrer quelles sont les choses que nous savons avec certitude. Il se peut qu'à l'heure actuelle elles nous paraissent enfantines. Il est néanmoins certain qu'on devait s'en enquérir avant de procéder à la création d'une nouvelle philosophie épistémologique, et c'est ce que Locke a voulu faire dans le deuxième livre de son *Essai* tant malmené par Joseph de Maistre ¹.

Maistre s'est trompé complètement dans son exposé du but et de l'importance historique du livre de Locke. Cependant sa critique de l'*Essai* est loin d'être aussi négligeable que nous serions peut-être tentés de le croire au premier abord. Son examen de la méthode et plus particulièrement des idées du penseur anglais offre des aperçus intéressants sur le problème de la philosophie de l'esprit.

Locke, nous en avons déjà fait la remarque, s'est efforcé d'appliquer à ce problème la méthode dite baconienne ². Or, nous savons que cette méthode est ce qui avait répugné le plus à Joseph de Maistre dans l'œuvre de Bacon ³. Nous pouvons nous attendre, par conséquent, à ce que Maistre reprenne contre Locke les mêmes arguments qu'il avait déjà invoqués à l'adresse de Bacon. Et il ne s'en fait pas faute. Nous retrouvons, dans cette partie de son examen de l'*Essai*, les mêmes arguments accompagnés de considérations supplémentaires très importantes, destinées à compléter son enseignement sur la méthodologie scientifique et sur ses répercussions dans le domaine des origines subjectives de la connaissance.

Car, réaffirme Maistre, il n'existe et il ne peut exister deux méthodes de savoir dissemblables, l'une se préoccupant de tirer de l'étude empirique de la matière des propositions générales que nous appelons des lois, l'autre prétendant donner des explications des choses grâce à des principes préliminaires révélés ou innés. En effet, ajouterons-nous, la connaissance ne peut se concevoir que si nous admettons dans le procédé du savoir la présence de facteurs inductifs et syllogistiques à la fois. Car, attendu que la connaissance ne peut exister de façon absolue, indépendamment du monde des objets et du monde de l'esprit, et vu que les conceptions que nous avons de la matière ne peuvent être en aucune sorte des reproductions d'objets sensibles, il est constant que, pour arriver à la connaissance de n'importe quel objet ou phénomène, nous devons faire entrer en ligne de compte les qualités physiques sensibles de la matière aussi bien

1. Voir ALEXANDER, *op. cit.*, p. 27.

2. Voir *supra*, p. 124.

3. Voir *supra*, ch. II.

que les concepts psychiques, les compléments psychologiques existant dans notre propre esprit. Or, les qualités physiques des objets du monde extérieur nous sont révélées par les sens, et les concepts par une fonction rationnelle inhérente à l'esprit lui-même, qui s'occupe de tirer de l'examen sensible de la matière une certaine équivalence entre l'objet et son concept, équivalence par laquelle nous sommes assurés de connaître, de façon logique et certaine, la réalité et la vérité de toute chose ¹.

Maintenant le véritable intérêt du problème apparaît ; il consiste à savoir quels sont plus exactement les rapports entre le concept et l'objet perçu, et par quel processus nous sommes amenés à poser l'hypothèse de cette équivalence entre les choses et l'esprit. Nous croyons à l'existence réelle de la matière, nous sommes non moins certains de l'existence de notre raison, il s'agit de les relier de telle sorte que nous soyons certains de la nécessité et de la vérité non seulement de la matière mais encore des idées que nous nous formons d'elle.

Or, ici, Maistre a parfaitement saisi la faiblesse du système de Locke. Car le philosophe anglais, pour grande que soit l'importance de la description qu'il fait de nos connaissances, s'est montré totalement incapable de trancher de façon suffisante la question des rapports entre nos idées et les objets extérieurs. En effet, il ne réussit jamais à définir avec clarté un terme qu'il emploie partout dans son *Essai*, le terme d'*idée*. Pour lui une idée est simplement « ce de quoi l'esprit s'occupe en pensant ». Elle signifie en même temps l'expérience des choses du monde extérieur aussi bien que de celles du monde de l'esprit, l'expérience d'objets particuliers aussi bien que celle des conceptions les plus générales et les plus abstraites. Mais Locke n'offre aucune solution réelle du problème de l'origine et de la nature de ces idées. Partant de la certitude qu'il existe d'un côté la matière, de l'autre l'esprit, il se contente tout au plus de constater l'existence dans l'esprit du concept d'un objet matériel, et ne s'occupe point de cette autre partie du problème épistémologique conformément à laquelle il nous importe d'étudier, aussi bien que la matière de nos connaissances, leur nature et leur validité.

Certes, nous en avons déjà convenu, Locke s'est proposé avant tout de décrire l'état de la connaissance telle qu'elle était au moment où il écrivait. Il s'est attaché avec ardeur à l'analyse des diverses qualités inhérentes à la matière, et, scrutateur pénétrant des choses,

1. Voir *supra*, ch. II, pp. 86-87, 89.

il a pu fournir des descriptions très détaillées des attributs primaires et secondaires des corps physiques, ce dont la philosophie ne lui saura peut-être jamais suffisamment gré. Cependant, tout en admettant qu'il lui revient assurément un certain mérite pour avoir continué le grand travail institué par Bacon et les adeptes de la philosophie empirique, il faut convenir que, dans l'*Essai*, ces considérations semblent l'avoir aveuglé sur les conséquences fatales de sa théorie qui devaient profondément modifier, et qui ont modifié depuis, beaucoup de ses prémisses mêmes.

Car le problème de la philosophie de l'esprit n'est point aussi simple que le croyait Locke, pour qui les idées — nous dirions « les concepts » — sont de simples copies, dues aux renseignements fournis par les sens, d'objets matériels. Elles dérivent directement ou indirectement de l'expérience, et de ces deux sources de l'expérience, la sensation et la réflexion. Or, il est certain, comme l'affirme Locke, que les idées dérivent de ces deux sources. Mais il ne se doute point de la question qui se pose ensuite de toute évidence, à savoir quels sont les rapports entre l'objet perçu et l'idée que nous en formons. En effet, nous l'avons vu ¹, la science exige le concept de chose et, qui plus est, une certaine équivalence entre la chose et son concept. Mais Locke n'explique jamais quel est le caractère de cette équivalence, si même elle existe dans son système, et, avec un manque de logique vraiment étonnant chez un réformateur de la logique des idées, il suppose, sans examen préalable, la rationalité et la validité des idées-copies dont il constate l'existence dans notre esprit.

C'est là un grand défaut dans sa théorie des idées simples, défaut qui se retrouve dans sa théorie des idées complexes. Celles-ci, déclare-t-il, proviennent de la réflexion, affirmation qu'on se gardera bien de contester. Cependant, quoiqu'il ait admis que de telles idées prennent leur origine dans les rapports de sympathie ou d'antipathie que l'esprit perçoit entre les idées simples, il passe sous silence une question pourtant inévitable, celle de savoir d'où il nous est loisible d'apercevoir ces rapports ²; il n'existe, dans les idées simples telles que les conçoit Locke, rien qui exige qu'on les compare ou même qu'on les accouple pour former les idées complexes; l'idée simple de l'unité, par exemple, ainsi que le remarque très justement Maistre, pouvant exister éternellement sans qu'il

1. *Supra*, ch. II.

2. ALEXANDER, *op. cit.*, pp. 65-67, cf. *supra*, pp. 106, sqq.

y ait rien en elle qui nous force à la relier à une autre idée semblable pour former celle de la duité ¹.

Et, encore une fois, la théorie lockienne des idées simples se montre défectueuse au même titre ; s'il est licite de croire que, d'une façon générale, les sens peuvent fournir des idées simples, il est bien évident que les seules données sensorielles ne peuvent aucunement constituer en elles-mêmes ce que Locke appelle une idée. Ce sont de simples matériaux de la connaissance — les « données immédiates de la conscience » comme dirait Monsieur Bergson — et elles n'ont aucun pouvoir de se ranger, de s'agglomérer d'elles-mêmes en un tout complet tel que l'est, de toute évidence, une idée. De ce point de vue les sens sont complètement étrangers à l'acte de la connaissance ², car, si dans les objets matériels nous pouvons constater l'existence de certaines qualités, de certaines caractéristiques qui font partie de l'objet sans pour cela constituer l'objet lui-même, de même dans les sensations il entre quelque chose qui, dérivant certainement en partie des sens, existe cependant indépendamment d'eux et au-dessus d'eux, et qui est la conscience que l'esprit, l'être cognitif, prend de ses propres réactions vis-à-vis des simples données sensorielles fournies par notre expérience de la matière.

C'est là encore une question que Locke n'a point approfondie. Car, s'il affirme que les idées dérivent de la sensation et de la réflexion, il n'examine jamais le mécanisme subjectif de ces deux sources de la connaissance. Se laissant emporter par son désir — très louable du reste — de baser son système, non pas sur des spéculations métaphysiques mais bien sur des faits concrets, il s'est laissé aller à croire que les mouvements spirituels, s'ils ne sont pas absolument négligeables dans la théorie de la connaissance, devraient être tout au moins entièrement subordonnés aux sens. Croyant, comme tout son siècle, que les seules vérités que nous puissions connaître existent dans les phénomènes matériels, il imposa à l'esprit la tâche de les dégager par l'entremise rigoureuse, analytique, des sens infaillibles.

Une telle prétention explique d'ailleurs très clairement l'attitude de Locke envers la théorie des idées innées, attitude que Maistre n'a pas su apprécier à sa juste valeur ; si Locke avance que l'esprit, avant de subir l'action de l'expérience, est une table rase, il ne nie

1. cf. ALEXANDER, *op. cit.*, *loc. cit.*

2. Cf. l'avis de Maistre, *supra*, p. III.

jamais formellement que l'acte cognitif ne soit essentiel à l'esprit lui-même. En effet il ne conteste pas, quoi qu'en dise Maistre, qu'il y ait dans l'esprit une certaine faculté qui est la source première de la connaissance au sens juste du terme. Il est indéniable qu'il ne scrute pas les mouvements de cette faculté et qu'il semble donner la primauté aux matériaux de la connaissance sur la connaissance elle-même. Cependant, remarquons-le bien, l'intérêt et l'utilité de la polémique ne sont pas là, et Joseph de Maistre, tout comme d'autres critiques de Locke, a défiguré l'enseignement du philosophe anglais sur les idées innées ; Locke n'attaque pas le principe primordial de la connaissance, lequel a dû être, pour lui comme pour nous-mêmes, essentiel à l'esprit. Mais il se débat contre une tout autre tendance, très sensible chez les penseurs qui l'avaient précédé, la tendance à croire, non que la connaissance est essentielle et impliquée dans l'esprit lui-même, mais bien que les idées que nous avons des choses le sont et qu'elles le sont au même degré. Toute la portée de sa polémique se borne donc, non à supprimer les principes premiers de la connaissance, ce dont il ne s'occupe point, mais à affirmer la différence qu'il y a entre la connaissance proprement dite d'une part, et les idées subsidiaires de l'autre. L'important, dans cette question, c'est qu'il a démontré que l'esprit ne possède pas une connaissance innée des choses indépendamment des idées, et qu'il s'est préoccupé, dans sa description de nos idées, de dresser le bilan des connaissances certaines que nous pouvons conquérir par l'examen scrupuleux des choses elles-mêmes.

Partant, ses observations au sujet du langage prennent une signification toute différente de celle que Maistre voudrait leur prêter. En effet, pour intéressantes que soient les critiques de Maistre à cet égard, elles ne se rapportent point à la véritable question agitée par Locke et à sa critique des idées innées. Car il est douteux que Locke ait eu réellement l'intention, par ses observations, de dénigrer la valeur et l'importance de la parole en tant qu'instrument de la pensée. Au contraire, s'apercevant des abus qui s'étaient propagés dans la pensée de son temps par l'usage de termes équivoques ou même vides de sens, Locke s'efforce constamment de substituer à la poursuite des raisonnements sophistiques et ergoteurs celle des véritables termes philosophiques, clairs et évidents, capables de l'aider dans son effort pour découvrir les idées justes et certaines. En cela ses affirmations au sujet du langage se rapportent bien plutôt à la forme qu'au fond des idées des époques précé-

dentes, et ne s'appliquent qu'incidemment à la question, débattue si âprement par les contemporains de Locke, des idées innées. S'il s'était proposé d'examiner le contenu des termes de la parole par rapport à la conception de l'idée que nous voudrions faire prévaloir, c'est à dire de l'idée comme concept, il est infiniment probable qu'il eût accepté à la fois la définition de la parole donnée par Maistre et la description de son rôle dans le procédé de la connaissance.

Il existe enfin un autre point sur lequel Locke n'a pas saisi les exactes conséquences de sa doctrine. Dans sa critique de l'idée lockienne de la liberté, Maistre s'efforce de nouveau de démontrer en quoi cette idée est fausse, et, s'il n'y arrive pas complètement, il en fait voir tout au moins les faiblesses. Car, en affirmant que la liberté n'appartient pas à la volition, Locke se donne facilement gain de cause dans sa critique de la conception alors établie du libre-arbitre. Faisant consister la liberté dans le *pouvoir de faire*, il néglige entièrement un autre côté du problème que Leibniz a fort bien exposé depuis, et qui consiste en la *liberté de vouloir*¹. Or, il est certain, ainsi que le démontre Maistre, que *l'uneasiness* dont parle Locke et qui est pour lui la source de la volonté, ne saurait aucunement la *créer*, mais seulement *influencer sur elle*, en augmenter ou en diminuer la force. Plus loin, pourtant, Locke se ressaisit en quelque sorte, et, avec des arguments que Maistre semble ne pas apprécier, analyse, non sans pénétration, le mobile de la volonté, lequel est pour lui, comme pour Maistre lui-même, le désir de fuir la douleur ou le mal. Il est indéniable que, en signalant cette distinction nécessaire entre la volonté et le désir, Locke a fait faire à la philosophie un grand pas en avant, et, s'il n'a pas su, comme le lui reprochait Maistre, trancher la question une fois pour toutes, il a contribué du moins à la poser d'une façon plus claire et en a indiqué des aspects que ses successeurs, qu'ils le veuillent ou non, sont obligés de considérer².

Maistre, dans sa critique de l'*Essai*, a dévoilé les faiblesses du système de Locke, mais, contrairement à ce qu'il a cru, il n'est pas arrivé à en démontrer la nullité complète. Car les questions sur lesquelles il insiste et auxquelles il donne des réponses autre-

1. Voir *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XXI, § VIII.

2. Voir par exemple l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, de BERGSON. Paris, 1898, (2^e éd.), in-8° ; et les études de BOUTROUX, RENOUVIER, FOUILLÉE et autres sur divers aspects du problème.

ment abondantes que celles de Locke, ne sont pas, à vrai dire, pour invalider la thèse lockienne. Au contraire, elles ne constituent, d'un certain point de vue, que des continuations — modifiées, il est vrai — d'idées exposées par le philosophe anglais. Et même lorsque Maistre expose des idées qu'il croit totalement contraires à celles de Locke, elles ne sont, très souvent, que des rectifications ou des éclaircissements d'idées incomplètes indiquées ou sous-entendues dans l'*Essai*, et dont Maistre, aveuglé par sa haine irraisonnée du lockisme français, n'a pas saisi la véritable portée. Cette haine, par surcroît, a dressé Maistre contre des principes qui, pour être répandus en France, n'existaient cependant pas dans l'*Essai* de Locke — ce qui fait qu'il est tombé dans la même erreur que Locke lui-même, et s'est évertué à contester des opinions que son adversaire aurait été probablement le premier à désavouer. Ainsi, de même que Locke attaque une conception des idées innées qui n'avait certainement jamais eu cours telle qu'il la comprenait, de même Maistre s'en prend à une théorie de l'origine des idées qui est une théorie créée par lui-même et non dans l'ouvrage du philosophe anglais. Il est possible que cette dernière théorie ait été formulée et mise en vogue par les « philosophes » en France sous l'invocation du nom de Locke, mais encore est-il douteux que Locke puisse en être considéré comme responsable au même degré que le voudrait Maistre. Et, qui plus est, si elle a fini par aboutir au matérialisme — ce dont certains critiques, d'ailleurs, se refusent à convenir ¹ — la faute en doit incomber autant à la pensée française même depuis l'époque de la Renaissance qu'au philosophe anglais si furieusement attaqué par Joseph de Maistre.

A l'heure actuelle nous sommes mieux à même de juger avec calme le système de Locke aussi bien que la critique de ce système offerte par Joseph de Maistre, et, si nous n'allons pas jusqu'à convenir, avec le critique français, de la « nullité » de la philosophie lockienne, nous sommes obligés néanmoins de remarquer que Maistre, tout en reprochant à Locke des erreurs ou des intentions qu'il n'avait point, a réussi à mettre en lumière certains côtés du problème de la philosophie de l'esprit qui ont acquis de nos jours une très grande importance et que Locke n'avait point vus. Mais il est constant que la contribution de Locke est, en cette occur-

1. Voir la thèse de LÉON DEWAULE, *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*. Paris, 1891, in-8° et l'étude de RETHORÉ, *Condillac, ou l'empirisme et le rationalisme*. Paris, 1864, in-8°.

rence, non moins importante, non moins essentielle que celle de Maistre et l'on pourrait même se demander, non sans raison, si Maistre lui-même n'a pas profité à son insu des travaux de son adversaire anglais.

Quoi qu'il en soit, il est certain maintenant que la philosophie de l'esprit ne dédaigne ni la contribution de l'empirisme de Locke ni celle des conceptions transcendentales telles que nous les voyons exposées dans l'œuvre d'un Maistre. La pensée moderne accueille les efforts des deux partis et elle en fait une synthèse autrement complète que ne le sont les doctrines, contradictoires en apparence, de Locke et de Maistre ¹.

En effet, de nos jours, la philosophie se préoccupe d'abord de déterminer l'importance de l'expérience sensorielle dans le problème de la connaissance. Ainsi, continuant l'œuvre de Locke — et, ajoutons-nous, de Bacon — élargissant au besoin leurs théories et leurs résultats, elle conclut, d'après les enseignements des données sensorielles, à l'existence d'un monde d'objets matériels subsistant indépendamment de nous-mêmes ² — objets qui ne sont pas peut-être réels au sens absolu de ce terme, mais qui le sont néanmoins pour nous et pour notre science relative et limitée. Or, une fois posée la certitude de l'existence réelle de la matière, la question agitée par

1. L'exemple le plus notable de cette tendance à synthétiser est sans doute la *Critique de la raison pure* de KANT. Voir, par exemple, dans la traduction française de cet ouvrage, (Paris, 1905, in-8°) un passage (pp. 39-40) de l'Introduction placée par KANT en tête de la 2^e édition allemande : « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute. En effet, par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations et, d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle, afin qu'elle compare, lie ou sépare ces représentations, et travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme l'expérience ? Ainsi, *chronologiquement*, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent... Mais si toute notre connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience, car il se pourrait bien que même notre connaissance expérimentale fût un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaître (simplement excité par des impressions sensibles) produit de lui-même, addition que nous ne distinguons pas de la matière première jusqu'à ce que notre attention y ait été portée par un long exercice qui nous ait appris à l'en séparer ». Le passage est à rapprocher de la section (pp. 41-46) ayant pour titre : « Nous possédons certaines connaissances *a priori*, et même le sens commun n'est jamais sans en avoir de telles ». Cf. aussi BOUTROUX, *La philosophie de Kant*. Paris, 1926, in-8°, ch. XI. La déduction transcendentale.

2. Voir R. I. AARON, *The Nature of Knowing*. London, 1930, in-8°, pp. 42 et sq. et L.A. REID, *Knowledge and Truth*. London, 1923, in-8°, ch. VI et VII.

Locke de savoir quels sont les rapports entre cette matière et l'esprit acquiert la plus grande importance, ainsi qu'en témoigne l'intérêt que lui portent les philosophes modernes ; il est certain que Locke, dans l'analyse qu'il fait des opérations de notre entendement, n'approfondit pas suffisamment les rapports entre les choses et l'esprit, et que, croyant un peu trop naïvement à l'infailibilité des sens, il néglige de se demander quelle est la contribution de l'esprit lui-même à la notion de la rationalité et de l'explicabilité des choses. C'est là une question que Maistre s'est efforcé de résoudre, et que la pensée moderne, qui en a saisi aussi l'importance, a voulu scruter à son tour, tout en se gardant bien de rejeter les preuves de l'existence d'une matière réelle acquises par les spéculations de Locke.

Les principes établis par Maistre dans sa critique de l'*Essai sur l'entendement humain* complètent en quelque sorte les leçons de Locke et s'adaptent très heureusement aux besoins de la philosophie de l'esprit qui est en cours de cristallisation de nos propres jours. Car il est évident, comme le démontre Maistre, que les simples données sensorielles ne peuvent à elles seules constituer la connaissance proprement dite, laquelle doit dépendre d'un acte cognitif, d'un jugement qui est entièrement du ressort de l'esprit observateur des choses¹. Non pas, cependant, que cet acte cognitif ne se relie en quelque sorte à l'expérience sensorielle, car dans toute forme de connaissance les objets matériels sont présumés exister aussi bien que notre capacité de les connaître. Mais notre appréhension du monde réel ne saurait consister purement et simplement en la perception de certaines qualités ou de certaines caractéristiques dans la matière, puisque, à ne s'en tenir qu'à cette seule hypothèse, l'esprit ne serait qu'un magasin de faits et se montrerait incapable de relier les conceptions des choses de façon à poser la certitude d'une rationalité permanente dans les phénomènes, certitude que nous pouvons seule désigner par ce terme de *connaissance*².

La perception sensorielle des qualités inhérentes de la matière ne constitue pas la connaissance, attendu que les sens peuvent nous tromper et que les couleurs et les sons, par exemple, sont loin de nous révéler, de façon infaillible et complète, l'existence d'un monde extérieur. Nous sommes obligés par conséquent de chercher ailleurs

1. Cf. AARON, *op. cit.*, *loc. cit.*

2. *Id.*, *ib.*

que dans la simple expérience sensorielle les caractères complémentaires de la connaissance certaine.

Or, la philosophie semble de plus en plus disposée à croire, avec Joseph de Maistre, que ces caractères de la connaissance doivent être recherchés, non pas dans les objets, mais bien dans l'esprit lui-même, qui, en vertu de principes intuitivement connus, certains et universels, peut juger de la vérité de ses affirmations ¹. D'aucuns soutiendront peut-être que, en partant de faits fournis par l'examen empirique des choses, on pourra, à force de les comparer et de les relier, conclure d'abord à la vérité de telles affirmations, et ensuite à l'existence nécessaire de leurs principes explicatifs. Mais, ainsi que le remarque très justement Maistre, c'est méconnaître entièrement la nature essentielle des principes, qui doivent être antérieurs aux vérités découvertes par leur moyen ², et plus connus qu'elles. Pourtant, il ne peut y avoir qu'une seule explication logique et suffisante de la façon dont nous nous apercevons de la vérité de n'importe quelle affirmation. Ce ne peut être qu'en vertu d'une appréhension immédiate de cette vérité, grâce à des principes transcendants inhérents ou, si l'on aime mieux, essentiels à l'esprit même ³.

Non pas, certes, que l'on puisse se fier à la simple inspiration pour la connaissance de la vérité, un tel phénomène, s'il existe, appartenant au domaine de la pure mystique. Mais, en admettant que l'expérience sensorielle joue un rôle important dans le phénomène de la connaissance puisqu'elle offre à l'esprit les matières sur lesquelles doit opérer le jugement, il semble certain cependant que l'acte cognitif, par lequel l'esprit se rend compte à lui-même, d'une façon irrécusable, de la justesse de ses conclusions, est entièrement intuitif et basé sur des principes transcendants ⁴. En effet l'acte par lequel l'esprit vient tirer de faits particuliers des conclusions générales, semble être une opération *sui generis*, fonctionnant grâce à des pouvoirs spéciaux appartenant à la substance même de l'esprit, et rapportant toute expérience à des principes premiers, à une connaissance *a priori* des universaux ⁵.

La philosophie de l'esprit conçue par Joseph de Maistre ne manque

1. Cf. AARON, *op. cit.*, pp. 69-82.

2. *Id.*, pp. 74-75.

3. *Id.*, *Intuitive Apprehension*. Sect. I. *Transcendent Knowledge*.

4. AARON, *op. cit.*, *Int. App.* Sect. II. *The Intuitive Character of the Knowing Act*.

5. Cf. REID, *op. cit.*, ch. VIII, § 1, *Universals*.

pas d'insister sur ces bases transcendentes de l'acte cognitif, tout en tenant compte de l'importance de l'expérience sensorielle dans le processus intellectif de la connaissance. Elle fournit, par conséquent, le complément indispensable de la thèse de Locke, complément dont la philosophie de nos jours ne saurait méconnaître l'importance prépondérante.

A l'heure actuelle cependant nous sommes loin de pouvoir conclure avec quelque certitude, comme le fait Joseph de Maistre, que la connaissance humaine dérive en dernière analyse de Dieu lui-même. En admettant même que cette connaissance se base sur des principes transcendants essentiels à l'esprit, rien ne nous prouve de façon concluante qu'ils soient révélés à la conscience par un acte de volonté de la part de Dieu. Il se peut qu'il en soit ainsi, car si nous sommes incapables de le prouver, nous sommes non moins incapables de réfuter. Mais dans l'état où est actuellement notre philosophie de l'esprit nous n'oserions guère aller aussi loin, et, nous gardant bien de perdre de vue une possibilité qui peut donner à notre science un caractère d'infailibilité, d'universalité et de certitude absolues, nous nous contentons plus modestement de l'affirmation que notre connaissance se développe selon des règles qui, pour être transcendants, n'en sont pas moins fixées dans l'esprit selon un processus évolutionniste plutôt que par un acte arbitraire de la part de Dieu. Que ce processus soit primitivement le fait de Dieu, aucun de nous ne pourra le nier. Une telle hypothèse serait même infiniment salutaire et au plus haut point utile pour expliquer l'existence de cette raison immanente à toute chose et à laquelle nous croyons avec foi. Cependant ce n'est là qu'une hypothèse, impossible à prouver, intéressante certes, mais somme toute inutilisable encore par une philosophie qui exige la démonstration logique, complète et certaine de toute explication raisonnable de notre univers.

CHAPITRE IV

RELIGION ET RELIGIONS.

I

Le rationalisme que nous avons vu s'établir en Europe, grâce en grande partie aux efforts de Bacon et de Locke, et que Joseph de Maistre s'ingénia à détruire dans ses conséquences matérialistes, donna lieu, au XVII^e siècle, à une série de disputes éclatantes dont l'histoire forme un des plus curieux chapitres de la lutte entre l'autorité et la libre pensée. Prenant son origine avant tout dans les nouvelles découvertes scientifiques, géographiques et humanistiques, l'attitude rationnelle, critique, qui en fut un des plus beaux fruits, s'infiltra de bonne heure dans le domaine de la religion, cette puissance soi-disant supérieure, éternelle, inaltérable, et eut vite fait, par l'opposition des faits, par l'analyse des textes et par l'élaboration d'un système de morale plus conforme à la véritable raison naturelle, de porter à la révélation sacrée un coup des plus meurtriers et dont elle ne s'est pas encore relevée à l'heure actuelle.

Rien de plus intéressant et aussi rien de moins bien connu que cette lutte entre la révélation biblique et l'esprit critique ! Rien de plus féroce et de plus intransigeant que l'attitude des défenseurs de la douce charité chrétienne d'une part et de la pure raison bénigne de l'autre ! Rien de plus curieux finalement que la façon dont les événements qui semblaient se rattacher le moins à la pratique religieuse vinrent influencer sur les idées des deux partis en cause et aider à la déroute de la raison millénaire de l'Église une et indivisible ! Et c'est ce qu'il nous importe d'étudier de plus près avant de passer à l'examen du rôle que joua, dans cette lutte, Joseph de Maistre, le grand apologiste de la raison traditionnelle.

Le conflit s'annonça dès avant la fin du XVI^e siècle, quoique sous ses aspects les plus généraux, la publication d'œuvres telles que les *Essais* de Montaigne ou le livre *de la Sagesse* de Charron,

la propagation de l'Humanisme et l'établissement du Protestantisme représentant moins une étape dans cette lutte que ses préliminaires¹. Les guerres de religion même, que l'on serait peut-être tenté de considérer comme la mise en œuvre des principes libérateurs de la raison critique, ne constituent en réalité qu'un conflit peu décisif en lui-même ayant pour but l'établissement d'une nouvelle autorité, celle de la Bible, de Luther ou de Calvin, par laquelle le Protestantisme voulait remplacer celle de l'Eglise de Rome.

Cependant, du scepticisme souriant d'une part et du Protestantisme fanatique de l'autre devait naître, résultat imprévu, une nouvelle attitude intellectuelle, le *tolérantisme*, sans laquelle auraient manqué à l'Europe des batailles sanglantes tout aussi bien que les progrès politiques, philosophiques et religieux les plus décisifs. Car d'un ensemble d'aspirations diverses, et, la plupart du temps, mutuellement meurtrières, devait surgir cet esprit de tolérance auquel, quelque imparfait qu'il se montrât dans la réalité et quelque outrancières que fussent les méthodes employées pour l'établir, nous sommes finalement redevables de notre science et notre érudition modernes presque tout entières².

Bien du temps devait s'écouler, pourtant, des deux côtés de la Manche, avant que cette attitude pût prévaloir, et le mouvement intellectuel des XVII^e et XVIII^e siècles est marqué par un constant va-et-vient de l'opinion entre les enseignements du rationalisme et les dogmes de l'autorité ecclésiastique, flottement qui ne cessa que vers le milieu du XIX^e siècle, lorsque la nouvelle géologie, la nouvelle anthropologie, la nouvelle paléographie etc, réussirent, malgré des résistances acerbes, à s'imposer comme sciences exactes et à l'emporter sur les naïves légendes primitives de l'Écriture sainte.

C'est la Grande Bretagne qui a été responsable avant tout de l'établissement de l'esprit critique et des premières attaques lancées contre l'autorité en matière de religion. Car, des disputes politiques et religieuses qui ont caractérisé son XVI^e siècle sont nées, au XVII^e, d'abord la tolérance de nombreuses sectes religieuses, ensuite une tendance à justifier par les recherches et l'érudition les principes de ces diverses sectes, et finalement, sous la poussée des leçons des sciences naturelles et conformément aux dogmes de la raison indépendante, la propagation de cette « religion

1. Voir par exemple, J.-B. BURY. *History of Freedom of Thought*. London, 1913, in-12, ch. IV, *Prospect of Deliverance*.

2. *Id.*, ch. V, *Religious Toleration*.

naturelle » nommée le déisme que presque tous les sectaires envisageaient comme la dernière des abominations ¹.

Le développement du rationalisme en Angleterre est inséparable de son évolution politique, car c'est à ses prétentions nationalistes, à son hostilité envers la puissance du Pape, à sa volonté de liberté économique et sociale, que, en plus de son autonomisme religieux, elle est redevable de l'établissement, au XVI^e siècle, de l'Anglicanisme, c'est-à-dire de sa première grande séparation d'avec l'autorité ². Le Puritanisme vint, à la suite de sa première révolution, rendre encore plus nette cette première scission et légitimer en quelque sorte son individualisme religieux, si bien que, lorsque la monarchie tempérée fut établie vers la fin du siècle, elle le fut en grande partie sous l'égide d'un libéralisme quasi complet envers les sectes protestantes ³.

Or, ce libéralisme politico-religieux fut le point de départ du déisme anglais et la plupart des écrivains britanniques qui ont pris un intérêt quelconque à ces questions, depuis Locke jusqu'à Gibbon, ont trouvé un mot à dire pour ou contre le nouveau rationalisme. Locke le premier y introduisit un commencement d'esprit critique, car, sans avoir voulu s'attaquer aux doctrines exposées dans les textes sacrés, sa défense du Christianisme fut placée moins sous l'influence de la foi que de la raison, et l'ouvrage dans lequel il l'entreprit ⁴ témoignait d'une tolérance aussi étrangère au véritable esprit du Protestantisme, dans le sens strict du terme, qu'à celui de ce Catholicisme qu'il reniait avec la plus grande énergie. Son disciple Toland (1669-1722) qui vit nettement dans les affirmations de Locke tout le parti qu'il pouvait tirer de l'attitude rationnelle, conclut dans son *Christianity Not Mystrious* ⁵ à la pros-

1. Voir ROBERTSON, *The Dynamics of Religion*, London, 1897, in-8°, part. II. *The Rise and Fall of the Deistic Movement*, ch. I-IX, et SHAFER, *Christianity and Naturalism*. New Haven, 1926, in-8°, ch. I, *Religious Thought in England in the XVIIth and XVIIIth centuries*.

2. Cf. *infra*, ch. V, pp. 211-212.

3. Voir SAYOUS, *Les deux révolutions d'Angleterre*, Paris, 1891, in-8°, *passim* et LESLIE STEPHEN *English Thought etc.*, vol I. ch. II, pp. 75-77.

4. *Reasonableness of Christianity*. London, 1695, in-4°. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, ch. III, pp. 94-101 ; RÉMUSAT, *Histoire de la philosophie en Angleterre*. Paris, 1875, 2 vols, in-16, pp. 339-41 ; TABARAUD, *Histoire critique du philosophisme anglais*. Paris, 1806, 2 vols, in-8°, t. I, ch. V.

5. London, 1696, in-8°. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, ch. III, pp. 101-110 ; SAYOUS, *Les déistes anglais et le Christianisme*. Paris, 1886, in-8°, ch. II ; TABARAUD, *op. cit.*, t. II, ch. VIII ; et BURY, *op. cit.*, ch. VI, pp. 133-4.

cription de toute tendance surnaturelle ou mystérieuse du domaine de la religion, et posa ainsi les vrais fondements de la religion naturelle, celle que Lord Herbert avait pressentie déjà en 1624 dans son *De Veritate* ¹.

Locke et Toland posèrent les bases de la religion rationnelle, et leurs écrits instituèrent cette série de controverses qui allaient se poursuivre avec plus ou moins d'aigreur pendant tout le XVIII^e siècle. Sous leur influence le déisme entra dans une phase constructive, les écrivains religieux s'efforçant, ou bien de répondre aux critiques de Toland en défendant les mystères du Protestantisme, ou bien de pousser ses conclusions encore plus loin. Samuel Clarke (1675-1729) et William Wollaston (1659-1724) s'occupèrent, l'un de la nécessité d'une révélation, admise comme utile mais non indispensable ², l'autre de la nécessité d'une théorie de peines et de récompenses futures comme base d'une bonne morale ³, tandis que Mathew Tindal (1657-1733) et John Leland (1691-1766) se mirent en devoir, le premier de trancher la question de l'unité essentielle de la religion à travers les âges, tout en rejetant la révélation ⁴, et le second de maintenir celle de l'indispensabilité d'une religion révélée qu'il opposa à la religion naturelle des déistes ⁵. Thomas Chubb finalement (1679-1747) essaya de donner au déisme une forme populaire en insistant sur les principes indispensables à toute bonne religion naturelle, principes qu'il tira uniquement de l'enseignement de Jésus-Christ ⁶.

Tels sont les principaux écrivains qui s'occupent du déisme constructif. A partir de 1740 il commence à décliner, et Chubb en est le dernier véritable représentant. L'influence du mouvement se fait sentir de plus en plus largement, cependant, au fur et à mesure que le siècle avance, et elle oriente les écrivains, tant anglicans que dis-

1. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, ch. II, pp. 83-85, et SAYOUS, *op. cit.*, ch. I.

2. *Evidences of Natural and Revealed Religion*, dans *A Discourse concerning the Being and Attributes of God*. London, 1728, (7^e éd.), in-8°. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, pp. 119-129 et SAYOUS, *op. cit.*, ch. IV.

3. *Religion of Nature delineated*. London, 1722, in-4°. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, pp. 130-132.

4. *Christianity as old as the Creation*, 1730. Voir STEPHEN, *op. cit.*, pp. 134-144 ; SAYOUS, *op. cit.*, ch. VI, et BURY, *op. cit.*, ch. VI, pp. 144-147.

5. *Defence of Christianity*, London, 1752, (2^e éd.), 2 vols, in-8°. *View of the Principal Deistic Writers*. London, 1754-5, 2 vols, in-8°. Voir STEPHEN, *op. cit.*, ch. III, pp. 153-155.

6. *The True Gospel* (1738), dans *Tracts*. London, 1747, in-8°. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, ch. III, pp. 163-164 et SAYOUS, *op. cit.*, ch. VII.

sidents, de plus en plus nettement vers une position rationnelle, ou, tout au moins, leur indique certaines contradictions ou certaines faiblesses de leurs doctrines auxquelles ils auront à remédier d'une façon ou d'une autre et le plus tôt possible. C'est la phase, infiniment plus importante, de ce qu'on peut appeler, avec Leslie Stephen, « le déisme critique ».

Le déisme, la « religion naturelle », en rejetant la révélation avait préparé la voie à l'examen critique des textes sacrés. Bien que les matériaux dont ils disposaient fussent incomplets et très souvent même mal compris, les libres-penseurs commencèrent alors à porter leurs attaques contre les documents sur lesquels était fondée la foi protestante, relevant dans l'Écriture sainte, sinon des contradictions, tout au moins les absurdités les plus grossières. Anthony Collins (1676-1729), résuma dans son *Discourse of Freethinking*¹ les arguments en faveur du libre examen des textes bibliques aussi bien que ceux qu'on pouvait invoquer contre les superstitions issues de l'acceptation trop candide de toutes les affirmations contenues dans ces textes². Son ouvrage fut réfuté par le fin critique Richard Bentley (1662-1742) qui, grâce à une érudition plus grande que celle de Collins, réussit, sinon à ébranler la position de Collins, tout au moins à mettre en doute ses capacités à discuter, en pleine connaissance de cause, les diverses questions évoquées³. Mais, malgré la réfutation éclatante de Bentley, la brèche avait été ouverte, et les controverses ne laissèrent pas de s'animer et de se répandre à la suite du *Discourse*.

Effectivement, l'*argument from design* ayant été invalidé par les nouvelles découvertes scientifiques, on s'était rabattu sur l'argument fondé sur l'accomplissement des prophéties. William Whiston (1677-1752) réussit à démontrer, à sa propre satisfaction, et en jonglant avec les textes, la vérité de sa religion, dont les prophéties avaient été, selon lui, littéralement accomplies⁴. De nouveau Collins se lança à l'assaut de la religion révélée et dans ses *Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724) démontra le ridicule des

1. London, 1713, in-8°.

2. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, ch. IV ; SAYOUS, *op. cit.*, ch. IV ; BURY, *op. cit.*, ch. VI, p. 141 ; TABARAUD, *op. cit.*, t. I, ch. VI.

3. *Remarks upon a late discourse of Freethinking*, (1713), Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, ch. IV, pp. 204-209.

4. *Essay towards restoring the true text of the old Testament*, 1722, et *Literal Accomplishment of Scripture Prophecies*, 1724. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, ch. IV, pp. 212-213.

idées qu'avait exposées Whiston, concluant dans des termes peu équivoques à l'absurdité et à la corruption irréparable des textes de l'Écriture. Les réponses les plus importantes que provoquèrent les *Grounds and Reasons*, celle de Thomas Sherlock (1678-1761) ¹, et celle de l'évêque Newton (1704-1782) ² ne réussirent point à convaincre d'erreur l'œuvre de Collins. La critique rationnelle avait encore gagné du terrain.

En même temps les polémistes s'occupaient de la question des miracles. Thomas Woolston (1669-1733) en indiqua l'absurdité ³, tandis que Sherlock et Peter Anet (?-1768) s'occupèrent de prouver, l'un la crédibilité des miracles ⁴, l'autre leur absurdité ⁵.

Ces controverses préparaient le terrain pour une véritable étude scientifique des textes sacrés, c'est-à-dire pour une discussion strictement historique. Conyers Middleton (1683-1750), employant pour la première fois la véritable méthode critique ⁶, ouvrit la voie, d'une part aux discussions sceptiques de Hume ⁷ et plus tard de Gibbon ⁸, d'autre part aux apologies de Butler (1691-1752) ⁹, de Warburton (1698-1779) ¹⁰, de Soame Jenyns (1691-1762) ¹¹, de Paley (1743-1805) ¹² et d'une foule d'autres écrivains. Tous s'occupaient des bases historiques de la religion, fondant leurs apologies ou leurs attaques sur l'étude soigneuse des textes et des civilisations, en un mot sur

1. *Use and Intent of Prophecy*. London, 1725, in-8°.

2. *Dissertation on the Prophecies*, 1754, dans t. I, des *Works*. London, 1782, 3 vols, in-4°.

3. *Discourses on the Miracles of our Saviour*, 1727-1730.

4. *Trial of the Witnesses*, 1739, tr. fr. sous le titre de *Témoins de la résurrection de J.-C.* La Haye, 1732, in-8°, et Paris, 1753, in-12.

5. *The Resurrection of Jesus*, 1744.

6. *Essay on the Allegorical and Literal Interpretation of the Fall of Man*, dans t. II, des *Miscellaneous Works*. London, 1752, 4 vols, in-4°. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.* ch. IV, pp. 253-270.

7. *Natural History of Religion* dans *Dissertations*. London, 1757, in-12. *Essay on Miracles*, dans *Essays*. London, s.d., in-12.

8. Voir par exemple les t. I et II, du *Decline and Fall*.

9. *Analogy*, 1736, dans *Works*. Oxford, 1835, in-8°. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, ch. V, et BURY, *op. cit.*, ch. VI, pp. 151-152.

10. *Divine Legation of Moses*, (1737-1741). London, 1742, (2^e éd.), in-8°. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, ch. VII.

11. *View of the Internal Evidences of the Christian Religion*, 1755, tr. fr. sous le titre *Vue de l'évidence de la religion chrétienne*. Paris, 1802, in-12.

12. *Evidences*, 1794, *Natural Theology*, 1802, dans *Works*. London, 1838, 4 vols, in-8°. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, ch. VIII, pp. 407-420 et BURY, *op. cit.*, pp. 166-167.

une véritable science comparative des religions et des sociétés de l'antiquité.

Cette nouvelle science avait pu faire de grands progrès grâce aux voyages et aux conquêtes, au XVII^e siècle, des Anglais et des Français ¹. Les voyageurs Tavernier et Chardin inaugurèrent la grande époque de l'expansion coloniale française, encouragée par Colbert qui envoya en Orient des missions archéologiques ². L'Église, prenant part aux nouveaux développements, fonda des sociétés de propagande qu'elle dirigea sur les pays orientaux ³, tandis que les gouvernements français et anglais, se rendant compte de l'intérêt que pouvait avoir le développement économique de cette partie du globe, encouragèrent la formation de compagnies commerciales, et lorsqu'elles s'établirent aux Indes, (la compagnie anglaise en 1610-11, la compagnie française en 1664), ils leur fournirent immédiatement toute l'aide dont elles avaient besoin ⁴. Comme on le sait, la rivalité qui marqua les relations des deux compagnies se termina en 1763 par le triomphe des Anglais, par la conquête progressive des divers États et par l'annexion à la couronne britannique, en 1858, de tout le territoire des Indes ⁵.

Or, tant en Angleterre qu'en France, ce développement et plus tard cette lutte économique, éveille le plus vif intérêt pour les choses orientales. Ses répercussions se marquent le plus vite en Angleterre grâce à ses triomphes militaires et à la consolidation de son pouvoir qu'elle s'efforce d'étayer par la fondation de collèges et de sociétés savantes ayant pour but d'étudier et d'apprécier le caractère de la civilisation hindoue. Les noms des véritables fondateurs de la science de l'Orientalisme, celui de Sir Charles Wilkins ⁶, celui de Henry Tho-

1. Voir DODDS, *Les récits de voyages, sources de l'Esprit des Lois de Montesquieu*, Paris, 1929, in-8°. *Introduction*; et LYALL, *Rise and Expansion of the British Dominion in India*. London, 1894, (3^e éd.), in-8°, ch. II, IV.

2. Voir OMONT, *Missions archéologiques françaises en Orient au XVII^e et au XVIII^e siècles*. Paris, 1902, 2 vols, in-4°.

3. Par exemple, fondation en 1629 de la congrégation *De propagandi fidei* et, vers 1660, formation de la *Société des Missions étrangères*.

4. LYALL, *op. cit.*, *loc. cit.*

5. LYALL, *op. cit.*, ch. VI-XVII.

6. 1749 (?) - 1836. S'établit aux Indes en 1770 comme employé de l'*East India Company*. Son intérêt ayant été éveillé dans les langues orientales, il établit, en 1778, une imprimerie pour la production d'ouvrages en Sanskrit. Rentré en Angleterre en 1786, il maintient toujours un très vif intérêt dans la langue et la littérature des Indes jusqu'au moment de sa mort en 1836. Parmi ses ouvrages se trouvent, traduits du Sanskrit, 1° *The Bhagavad-gita*, Londres, 1785 ; 2° *Hitspadisa*, Bath,

mas Colebrooke¹, celui de Claudius Buchanan², celui de Thomas Maurice³ et celui du plus grand des orientalistes du XVIII^e siècle, Sir William Jones⁴ s'associent à cette période de la consolidation et du développement du pouvoir impérial de la Grande-Bretagne, et leurs ouvrages indiquent de nouvelles richesses à fouiller pour l'étude de l'histoire des religions.

1787; 3^o *Story of Sakuntala*, 1793; 4^o Édition nouvelle du dictionnaire persan et arabe de Richardson; 5^o *Grammar of Sanskrit*, 1808; 6^o *Radicals of the Sanskrit Language*, 1815. Voir *Dictionary of National Biography*.

1. 1765-1837. Employé de l'East India Company qui l'envoya aux Indes en 1782. Étudia les lois hindoues, dont il publia un *Digest* en 4 vols, in-4^o, en 1798. Nommé professeur de Sanskrit au nouveau collège de Fort-William en 1805 il publia à la même époque ses *Observations on the Sect of Jains* et son *Essay on the Vedas*. Il rentra en Angleterre en 1814, donna au British Museum une collection de mss. d'une valeur inestimable et continua à publier jusqu'à sa mort, dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society* (dont il avait été un des fondateurs en 1783), plusieurs articles sur la philologie hindoue.

2. 1766-1815. Clergyman établi à Calcutta en 1797. Il prit un grand intérêt aux versions orientales de l'Évangile aussi bien qu'à la langue persane et à l'Hindustani. Nommé en 1799 *Vice-Provost* du collège de Fort-William, il fit de longs voyages dans les parties sud et ouest des Indes pour étudier les religions, pour fouiller les bibliothèques et pour trouver des « personnages convenables qui s'occuperaient de la dissémination de l'Évangile ». Il rentra en Angleterre en 1808. — Voir PEARSON, *Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Claudius Buchanan*. London, 1819, (2^e éd.), in-8^o.

3. 1754-1824. Gardien des mss. au British Museum. Il publia de 1793 à 1800 ses *Indian Antiquities* (7 vols), en 1798 ses *Sanskrit Fragments*, en 1800 sa *Dissertation on Oriental Trinities*, en 1802 sa *History of Hindustan* et en 1809, sa *Modern History of Hindustan*.

4. 1746-1794. Il commença à l'âge de 21 ans ses *Commentaires sur la poésie asiatique*. Dans la même année il devint *tutor* de Lord Althorpe au château d'Althorpe où il se mit à copier des mss. orientaux et à apprendre la langue chinoise. Il se mit, cette même année, à s'occuper des lois de l'Angleterre et eut l'idée de les comparer à celles d'autres pays. En 1768, JONES s'établit à Wimbledon et fut invité par le Roi du Danemark à préparer une vie de Nadir-Shah, publiée, en français, en 1770. En 1771 il publia sa *Grammar of the Persian language* et fut élu, en 1772, membre de la Société royale de Londres. De 1775-9, il pratiqua le métier d'avocat pour lequel il se préparait depuis 1770, et publia en 1782 l'ouvrage qu'il méditait depuis 1761, *The Mohamedan Law of Succession*, où il comparait la législation de son propre pays et celle des Indes. En 1783 il fut invité par le gouvernement à s'établir à Calcutta comme juge de la Couronne, et y vécut jusqu'à sa mort. Pendant son séjour aux Indes il fit de nombreux voyages et publia de volumineuses études sur les langues, les mœurs et les littératures hindoues. JONES fut responsable en grande partie de l'établissement de la *Royal Asiatic Society* en 1783 et de la fondation du journal de la Société, le *Periodical Asiatic Miscellany*, dont quatre volumes avaient paru au moment de sa mort. Outre les ouvrages cités plus haut, de nombreux articles de JONES ont paru dans l'*Asiatick Miscellany*. Ses œuvres ont été recueillies et publiées à Londres en 1799 en 6 vols in-4^o. Voir surtout les *Memoirs of William Jones* publiés par Lord TEIGNMOUTH, dans les volumes 1 et 2 des *Collected Works of William Jones*.

Or en Angleterre cette nouvelle science, l'orientalisme, qui relevait du développement de l'empire des Indes, était invoquée pour étayer la religion, fortement ébranlée par la critique rationnelle. Convaincus, ou bien que les peuples orientaux avaient emprunté leurs idées religieuses à l'Ancien Testament, ou bien que ces idées n'étaient en somme que des restes d'une ancienne révélation primitive, les orientalistes anglais du XVIII^e siècle, influencés plus qu'ils ne croyaient par un zèle missionnaire plutôt que scientifique, cherchèrent et trouvèrent dans les religions orientales les éléments constitutifs d'une religion primitive qui ne pouvait être, selon eux, que la religion chrétienne ¹. Sir William Jones surtout consacra cette tendance dans un célèbre essai « *On the Gods of Greece, Italy and India* » ², et mit les chercheurs anglais sur la piste d'analogies séductrices que nos savants modernes ne peuvent pas trop décrier ³.

En France, au contraire, la critique religieuse de la même époque suivit une voie toute différente, absolument inverse. Au lieu qu'en Angleterre ce fut le déisme, l'esprit rationnel, qui plia sous le poids des témoignages apportés par les études orientales, en France ce fut la religion qui accusa les assauts de plus en plus forts du rationalisme, appuyé en partie sur la science comparative. En effet la gloire de l'âge d'or de l'apologétique chrétienne, celui de Malebranche ⁴, de Huet ⁵, de Bossuet ⁶, d'Abbadie ⁷ s'était éclipsée ⁸, d'abord sous les attaques de Bayle, partisan convaincu de la souveraineté de la raison ⁹, ensuite sous l'influence croissante du déisme anglais importé en France dès avant la fin du XVII^e siècle ¹⁰ et répandu

1. Voir Max MÜLLER, *Introduction to the Science of Religion*. London, 1873, in-8°. *Essay on False Analogies in Comparative Philology*, pp. 283-334.

2. Voir JONES, *Works*, t. I, pp. 229 et sq.

3. Voir Max MÜLLER, *op. cit.*, pp. 287-288, 291, 294-5, etc ; J. ESTLIN CARPENTER, *Comparative Religion*, London, 1913, in-12, *Introduction*, et MOORE, *History of Religions*. Edinburgh, 1914-20, 2 vols, in-8°, t. II, ch. XV. *Modern Tendencies*.

4. *Recherche de la Vérité*, (1674-5) Paris, s.d., 2 vols, in-8°.

5. *Demonstratio evangelica*. Paris, 1690, in-fol.

6. *Discours sur l'Histoire Universelle*. Paris, s.d., in-8°.

7. *Traité de la Vérité de la Religion Chrétienne*. Rotterdam, 1684, 2 vols, in-8°.

8. Voir le grand ouvrage de MONOD, *De Pascal à Chateaubriand*. Paris, 1916, in-8°, *passim*.

9. Voir son *Dictionnaire*, *passim* et cf. MONOD, *op. cit.*, ch. V.

10. La première notice sur un ouvrage déiste anglais à paraître en France est celle publiée dans l'*Histoire des ouvrages des Savants*, 1697, sur le *Christianity not Mysterious* de TOLAND. Voir ASCOLI, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française au XVII^e siècle*. Paris, 1930, 2 vols, in-8°, p. 86.

par Voltaire et les Encyclopédistes ¹, finalement sous l'influence littéraire ² et philosophique ³ à la fois des voyages ⁴, des traductions ⁵, et des études sur les civilisations orientales ⁶. De sorte que, tandis qu'en Angleterre la science comparative des religions devint la servante de la foi et ne trouva son véritable caractère de science que plus tard et sous l'influence de la philosophie, en France elle devint l'adversaire de la foi catholique, cette grande ennemie de la liberté dont il fallait détruire jusqu'aux plus petits dogmes, jusqu'aux plus infimes miracles, prophéties et mystères ⁷.

Des deux côtés de la Manche par conséquent, en utilisant les mêmes matériaux, ou à peu près, les écrivains sont arrivés à des conclusions exactement contraires. En France, comme en Angleterre, le déisme a conduit à la critique historique de la religion, mais tandis qu'en Angleterre les recherches orientales qu'il ont suivi semblent étayer la foi, en France au contraire la perception de ressemblances entre les dogmes catholiques et les systèmes philosophiques de l'Orient a servi à combattre, au nom de la variété de l'expérience

1. *Lettres philosophiques*, *passim*, et. *Dictionnaire philosophique*, cf. MONOD, *op. cit.*, ch. VI-X et TORREY, *Voltaire and the English Deists*. New Haven, 1930, in-8°.

2. Voir MARTINO, *L'orient dans la littérature française aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, 1906, in-8°, 2^e Partie, ch. I-IV.

3. MARTINO, *op. cit.*, ch. V.

4. Voir DODDS, *op. cit.*, *loc. cit.*, et ATKINSON. *Les relations de voyages au XVII^e siècle et l'évolution des idées*. Paris, 1927, in-12, surtout ch. VII, les *Idées déistes*, et ch. VIII, *Idées anti-chrétiennes*.

5. Voir la liste des traductions établie par M. LANSON à la page 606 de sa *Bibliographie*.

6. Voir, outre les ouvrages cités par LANSON, le compte rendu de l'état des études orientales avant le XIX^e siècle donné par A. PHILIBERT SOUPÉ dans son *Essai critique sur la littérature indienne et les études sanscrites*. Grenoble, 1856, in-8°, ch. I.

7. Cf. LANFREY. *L'Eglise et les philosophes au XVIII^e siècle*. Paris, 1855, in-8°, p. 90. « Outre les répugnances éternelles de la raison humaine contre toute théorie qui a pour point de départ la Foi, l'intolérance et la tyrannie de l'Eglise motivèrent surabondamment ces attaques. C'est surtout contre cette oppression qu'avaient été dirigés les efforts de la Réforme. Mais que pouvait une protestation faite au nom de la liberté contre un pouvoir qui se prétendait infailible ? Il fallait avant tout prouver qu'il ne l'était pas. La nouvelle attaque devait donc, pour réussir, être dirigée non seulement au nom de la liberté, mais au nom de la raison, et non plus contre le pouvoir temporel mais contre le dogme lui-même. Or, le dogme catholique n'est ni plus fort ni plus faible que les autres. Il a les mêmes prétentions et les mêmes subterfuges ; il emprunte toute sa force à la morale. Mystères, miracles, prophéties, voilà de quoi justifier tous les systèmes religieux, et c'est le fond inviolable de leurs arguments. Renverser le dogme pour tuer le pouvoir, tout en respectant la morale, élément éternel, immuable, universel, telle est la tactique, entrevue par BAYLE, que suivit VOLTAIRE », — et, ajouterons-nous, la plupart des « philosophes ».

humaine, cette même unité, cette même universalité et cette même continuité prêchées depuis tant de siècles par l'Église catholique.

Les besoins sociaux ont sans doute été responsables dans les deux pays de ce résultat paradoxal, chacun ayant utilisé dans la critique religieuse ce dont il avait le plus besoin à ce moment spécifique de son histoire. Et cependant, c'est maintenant la France qui semble avoir eu raison sur l'Angleterre et les comparatistes modernes, Darmesteter ¹, Barth ², Chantepie de la Saussaye ³, Goblet d'Alviella ⁴, Reinach ⁵, Moore ⁶, Sylvain Lévi ⁷, Max Müller ⁸ et Fraser ⁹ — pour ne citer que quelques rares noms parmi tous ceux qui se présentent — voient dans les diverses religions qu'ils étudient non pas des étais pour une religion catholique, anglicane, grecque-orthodoxe etc, c'est-à-dire, pour une religion quelconque, absolue, une et éternelle, mais au contraire les formes disparates d'une simple puissance sociale, l'une des plus importantes mais aussi des plus trompeuses de toutes celles qui aident le progrès humain — puissance dont les buts et les conséquences sont encore en grande partie inconnus ¹⁰.

II

La justification du gouvernement temporel de la Providence, qui a été la plus grande, aussi bien que la plus constante, des préoccupations philosophiques de Joseph de Maistre, l'a conduit, pour

1. *Essais orientaux*. Paris, 1883, in-8°.

2. *Les religions de l'Inde*. Paris, 1897, in-8° ; *Quarante ans d'Indianisme*. Paris 1914, 2 vols, in-8°.

3. *Manuel d'histoire des religions*. Paris, 1904, in-8°.

4. *Introduction à l'histoire générale des religions*. Bruxelles, 1887, in-8°.

5. *Orphée. Histoire générale des religions*. Paris, 1917, in-18.

6. *History of Religions*. Edinburgh, 1914-20, 2 vols, in-8°.

7. *L'Indianisme*. Paris, 1916, in-16.

8. *Introduction to the Science of Religion*. London, 1873, in-16 ; *La science de la religion*. Paris, 1873, in-16.

9. *The Golden Bough*. London, 1890, 2 vols, in-8°.

10. FRASER, *The Golden Bough*. London, 1911, in-8°, Part. I, vol. I, *Préface* de la 2^e éd., p. 25. « But the comparative study of the beliefs and institutions of mankind is fitted to be much more than a means of satisfying an enlightened curiosity and of furnishing materials for the researches of the learned. Well handled, it may become a powerful instrument to expedite progress if it lays bare certain weak spots in the foundations on which modern society is built — if it shows that much which we are wont to regard as solid rests on the sands of superstition rather than on the rock of nature. It is indeed a melancholy and in some respects thankless task to strike at the foundations of beliefs in which, as in a strong tower, the hopes and

qu'il pût achever la défaite des doctrines de la Révolution, dans deux domaines distincts et pourtant contigus. S'étant clairement aperçu d'une part qu'il lui incombait de prendre la défense de la métaphysique proprement dite contre des adversaires qui voulaient limiter toute l'action humaine à la simple pratique d'idées dérivant pour la plupart de la science physique, Maistre vit non moins nettement d'autre part que cette justification devait être faite aussi sur le terrain de la vie pratique, dans le domaine de l'organisation expérimentale de la société. Se faisant fort d'un côté, ainsi que nous l'avons vu ¹, de battre en brèche le système philosophique du XVIII^e siècle français grâce à des armes fournies par la même raison invoquée avec tant d'insistance par les « philosophes » de son siècle, il se dévoua avec non moins d'ardeur à la défense de ces institutions séculaires qui étaient en quelque sorte, selon sa manière de voir, l'enveloppe dans le temporel de la même raison et de la même vérité qu'il avait mis tant d'enthousiasme à justifier dans la sphère des choses spirituelles. Il prit sur lui, par conséquent, de justifier, par la raison traditionnelle, et, à ce qu'il croyait, universelle, les deux institutions, la religion catholique et l'état monarchique, dans lesquelles il voyait les preuves le plus éclatantes de l'intervention divine parmi les hommes.

Ce sont, par conséquent, ces deux institutions, la religion et l'État, auxquelles les « philosophes » s'en prenaient sous l'invocation de la raison libre, que Joseph de Maistre s'efforce de défendre contre les avocats des principes révolutionnaires. Et puisque, dans son système, la religion est la clé de voûte, aussi bien de la connaissance humaine que de la société organisée, il nous importe d'examiner d'abord la justification qu'il en a faite avant de passer à celle qu'il offre de l'établissement politique.

aspirations of humanity through long ages have sought a refuge from the storm and stress of life. Yet sooner or later it is inevitable that the battery of the comparative method should breach these venerable walls, mantled over with the mosses and ivy and wild flowers of a thousand tender and sacred associations. At present we are only dragging the guns into position and they have hardly yet begun to speak. The task of building up into firmer and more enduring forms the old structures so rudely shattered is reserved for other hands, perhaps for other and happier ages. We cannot foresee, we can hardly even guess, the new forms into which thought and society will run in the future. Yet the uncertainty ought not to induce us, from any consideration of expediency or regard for antiquity, to spare the ancient moulds, however beautiful, when those are proved to be worn out. Whatever comes of it, wherever it leads us, we must follow truth alone. It is our only guiding star. *Hoc signo vinces.* »

1. *Supra*, ch. III.

Pour Joseph de Maistre, comme pour saint Paul, « le monde est un système de choses invisibles manifestées visiblement »¹, c'est à dire que notre univers n'est que l'extériorisation, par les voies de la matière et de l'esprit, d'un certain idéal suprasensible. C'est cet idéal, aperçu dans les choses de la science naturelle et formant la base de la philosophie de l'esprit qui constitue, d'après lui, la seule explication juste de notre univers. Et c'est la connaissance de cet idéal, quelle que soit la voie par laquelle il se révèle à travers les âges, qui forme la seule religion vraie, une et éternelle, de l'humanité.

Or, chercher dans l'histoire religieuse de tous les peuples et de tous les temps les manifestations continues de cet idéal, prouver que l'idéal ainsi mis à découvert n'est en réalité que celui prêché par l'Église catholique, recueillir finalement dans le camp même des sectes dissidentes les preuves de l'unité essentielle de cette religion primordiale, tel est le procédé employé par Joseph de Maistre pour prouver, contre les affirmations des « philosophes », la valeur constante, la nécessité et la grandeur irrécusables de l'établissement catholique. L'unité, il a pu l'affirmer grâce en grande partie aux recherches des orientalistes et des exégètes anglais de son époque qui lui ont fourni les preuves d'une seule religion existant à travers les âges et les civilisations apparemment les plus diverses. La valeur, la nécessité et la grandeur de l'établissement catholique, il les a démontrées en faisant appel aux docteurs protestants — et surtout anglicans — qui, quoiqu'ils se fussent efforcés de justifier les dogmes du seul protestantisme, du seul anglicanisme, ne se rendaient pas compte que, ce faisant, ils étayaient à leur corps défendant les principes les plus indispensables du catholicisme même. Bien entendu, par certains côtés, ils se séparaient nettement de la seule bonne religion, mais selon Joseph de Maistre cela prouvait seulement que sur ces points ils avaient tort, mais que sur les autres ils avaient entièrement raison, c'est à dire qu'ils se rencontraient sur les principaux points du dogme avec la sagesse éternelle des nations qui n'est, en dernière analyse, que celle de l'Église de Rome. Bref, de leurs *erreurs* ils étaient redevables au seul Protestantisme, de leurs *vérités* au Catholicisme dont ils relevaient tous.

Trompés par une religion négative et par un culte décharné, affirme Maistre, les adversaires du catholicisme ont méconnu les formes éternelles d'une religion positive qui se retrouveront par-

1. *Soirées, X^e Entretien*, p. 167.

tout ¹. Car toutes les religions que l'on connaît ne sont en réalité que des formes du christianisme, des pressentiments ou des aperçus incomplets d'une même vérité, révélée pour la première fois de façon intégrale dans la religion catholique, mais existant depuis toujours et dont la grandeur fut reconnue par le paganisme même. En effet ne voyons-nous pas que Sénèque, philosophe païen, donna des éclaircissements remarquables sur la *Providence*, qui n'avait point encore de nom à Rome du temps de Cicéron ² ; que, « lorsque les Portugais portèrent le christianisme aux Indes, les Japonais, qui sont le peuple le plus intelligent de l'Asie, furent si frappés de cette nouvelle doctrine dont la renommée les avait cependant très imparfaitement informés, qu'ils députèrent à Goa deux membres de leurs deux principales académies pour s'informer de la nouvelle religion » ³ ; et que les doctrines prêchées par saint Paul répondaient si bien à des besoins confusément sentis par des incroyants mêmes, qu'elles se répandirent immédiatement parmi toutes les classes de la société à Rome et même dans les pays environnants ⁴ ?

Voilà donc la religion catholique établie comme la religion parfaite qu'attendait le monde, déjà sur la voie du salut grâce à certains principes universels qui constituaient une première religion positive. Comme nous le savons les « philosophes » refusèrent d'accepter cette identité entre la religion naturelle et la religion catholique, mais la preuve en est établie — à la satisfaction de Maistre, sinon à la nôtre !

Les témoignages qu'on vient d'entendre ne sont pas du reste les seuls à appuyer l'hypothèse selon laquelle le catholicisme serait, dans un sens très réel, la religion primordiale de l'humanité sous des formes diverses. Sir William Jones, le grand orientaliste, n'affirme-t-il pas que le mahométisme n'est qu'une secte du christianisme ⁵ et, ajoute Maistre, dans une autre sphère, n'avons-nous pas l'exemple de la franc-maçonnerie qui n'est autre chose qu'une organisation

1. *Soirées*, VII^e Entretien, p. 59.

2. *Id.*, IX^e Entretien, p. 126.

3. *Id.*, IX^e Entretien, p. 127.

4. *Soirées*, IX^e Entretien, pp. 128-130.

5. Dans *Works* (London 1699, 6 vols in-4^o) t. V, p. 338, — cité dans *Soirées*, XI^e Entretien, p. 229 ; cf. aussi les neuf discours sur les divers peuples d'Orient où Jones s'efforce de prouver l'affinité de toutes ces nations due à une même origine (Dans t. I des *Works*). Les preuves de cette origine se trouvent selon lui clairement établies d'après des analogies frappantes dans leurs religions, analogies qui ne peuvent découler que de leur *rational adoration of the only true God.*, (Discourse on the Gods of Greece, Italy and India, *Works*, T. I, p. 229).

mystique dont les dogmes dérivent en droite ligne du christianisme ¹ ?

En effet, la franc-maçonnerie, qu'on a trop tendance à considérer comme une institution antichrétienne, est au contraire une forme du christianisme, comme l'affirment plusieurs autorités sérieuses qui s'en sont occupées. « Tout annonce que la franc-maçonnerie vulgaire est une branche détachée et peut-être corrompue d'une tige ancienne et respectable » ², comme le démontre Robert Henry, historien anglais. « L'opulence du clergé et le zèle des laïques, affirme Henry, fournissaient des fonds suffisants pour bâtir un si grand nombre d'églises et de monastères qu'on trouvait difficilement les ouvriers nécessaires. Les Papes intéressés à favoriser ces sortes de fondations accordèrent des indulgences au corps des maçons pour en augmenter le nombre, ce qui réussit parfaitement, surtout en Angleterre. Des Italiens, des réfugiés grecs, des Français, des Allemands, des Flamands se réunirent et formèrent une société d'architectes. Ils se procurèrent des bulles de Rome et des privilèges particuliers, et ils prirent le nom de francs-maçons. Ils passèrent d'une nation chez une autre, lorsqu'il y avait des églises à bâtir, et, comme nous l'avons dit, on en bâtit prodigieusement alors. Les maçons suivaient un règlement fixe. Ils dressaient un camp à la portée de l'édifice à élever, un intendant ou un inspecteur avait le gouvernement en chef, chaque dizaine un supérieur qui conduisait les neuf autres. Par charité ou par pénitence, les gentlemen du voisinage fournissaient les matériaux et les voitures. Ceux qui ont vu leurs registres dans les comptes des fabriques de nos cathédrales rendus il y a plus de 400 ans, ne peuvent qu'être étonnés de l'économie et de la promptitude avec lesquelles ils élevaient les plus vastes bâtiments » ³. — Or, affirme Maistre, c'est là une explication possible de l'origine de la franc-maçonnerie, mais, tout en se gardant bien de rejeter le postulat de la respectabilité et de l'importance de l'organisation des francs-maçons, il préfère, quant à lui, chercher plus loin dans le passé les sources de leurs règlements et de leurs doctrines. Ces sources seraient, à son avis, les anciens mystères de la religion primitive, surtout ces mystères qui expliquaient l'origine des dieux et la nature de l'âme. Car il est clair, affirme-t-il,

1. MAISTRE, *La Franc-Maçonnerie*, Paris 1925, in-16, *passim*.

2. *Id.*, p. 58.

3. HENRY, *History of Great Britain*. London, 1781, in-4°, t. IV, (ch. V, pp. 489-491) passage cité dans *Franc-maçonnerie*, pp. 59-60.

d'après les recherches très étendues d'un auteur anonyme anglais, que les dieux adorés par la multitude étaient des hommes ¹, mais que, cependant, les véritables Initiés à la religion avaient pour eux-mêmes une autre interprétation de cette même doctrine selon laquelle serait démontrée l'immatérialité de l'âme ².

L'exemple de la franc-maçonnerie appuie par conséquent l'hypothèse d'une seule religion primitive. D'autres preuves encore peuvent y être ajoutées. Car les voyageurs modernes « ont trouvé en Amérique les vestales, le feu nouveau, la circoncision, le baptême, la confession, et enfin la présence réelle sous les espèces du pain et du vin » ³. Par surcroît la littérature païenne de Rome offrira sa contribution à cette série de preuves. En effet, il existe entre certains versets d'Isaïe et le *Pollion* de Virgile un parallélisme remarquable, signalé d'abord par Pope ⁴ et que le docteur Lowth, grand savant anglais,

1. *A Critical Inquiry into the opinions and practice of the ancient philosophers concerning the nature of the soul and future state and their method of the double doctrine.* London, 1748, in-8° cité dans *Franc-maçonnerie*, p. 80. (L'auteur du *Critical Inquiry* est John Towne).

2. *Critical Inquiry* etc., et Warburton, *Divine Legation of Moses* (cité par Maistre sous le titre erroné de *Divine Legislation*). London, 1742, (2^e éd.) in-8°. Warburton (Bk. I, sect. I, *Divine Legation*) postule d'abord la nécessité d'une théorie de peines et de récompenses futures (*the inculcating the doctrine of a future state of rewards and punishments is necessary to the well-being of civil society*), laquelle est le seul état de la religion (sect. 2) comme le démontre l'histoire de tous les peuples, sauf celle du peuple juif (Bk. I, sect. I). Pour que cette théorie prévalût les législateurs affirmèrent 1^o que certains dieux avaient la garde de certaines nations, (sect. 2) 2^o qu'une Providence éternelle avait dicté leurs lois (sect. 3), et 3^o que certains mystères, la partie la plus importante de leur religion, étaient indispensables (sect. 4). De ces mystères il existait deux interprétations, une première qui pouvait être révélée à tout le monde et qui enseignait les dogmes sur la Providence, une deuxième, réservée aux initiés et qui était fondée sur la doctrine de la métempsychose et qui démontrait que les dieux adorés par le peuple n'étaient en réalité que des hommes, mais qu'il existait un vrai Dieu-Créateur. (The mysteries professed to exact nothing difficult of the initiated which they did not want him to perform. There was a necessity then of remedying the evil (that resulting from the licentiousness of the gods by striking at the root of it) so that, such of the Initiated as they judged capable, were made acquainted with the whole delusion. The Mystagone taught them that Jupiter, Mercury, Venus, Mars and the whole rabble of licentious deities, were only dead mortals, subject in life to the same passions and vices with themselves, but having been, on several accounts, benefactors to mankind, grateful posterity had deified them... The fabulous gods being thus routed, the supreme Cause of all things took their place. Him they were taught to consider as the Creator of the Universe, who pervaded all things by his virtue, and governed all by his Providence. » (sect. 4, p. 148)..

3. *Soirées, VII^e Entretien*, p. 59.

4. « In reading several passages of the Prophet Isaiah, which foretell the coming of Christ, and the felicities attending it, I could not but observe a remarkable pa-

se garde bien de contester ¹. C'est en vain que le docteur Heyné s'efforce de détruire l'hypothèse selon laquelle l'enfant dont il s'agit serait le Christ, car tous les témoignages de l'époque indiquent clairement qu'on attendait l'avènement glorieux d'un Sauveur ².

De telles considérations n'ont rien d'étonnant si l'on réfléchit sur les origines communes de tous les peuples, continue Maistre. La philosophie française du XVIII^e siècle a nié que les races humaines aient eu une seule et même origine et qu'elles aient joui d'une science beaucoup plus étendue que la nôtre. Cependant, il résulte, d'après un principe philosophique de Newton — qui a affirmé qu'il n'est pas permis d'admettre le *plus* lorsque le *moins* suffit à l'explication des phénomènes — qu'un seul couple suffirait à expliquer la population de l'univers, et que, par conséquent, on n'a pas le droit d'en supposer plusieurs ³. En effet, Sir William Jones, qui avait tant médité sur les langues et sur les différentes familles humaines, déclare

urity between many of the thoughts and those in the *Pollio* of Virgil. This will not seem surprising, when we reflect, that the Eclogue was taken from a Sibylline prophecy on the same subject ». POPE, *Messiah, a Sacred eclogue in imitation of Virgils' Pollio*, dans *Poems of Pope*, publiés dans t. 12 des *Works of the English Poets*, 21 vols. London, 1810, in-8°. Dans les notes que Pope ajoute à son poème il cite les vers d'Isaïe et de Virgile sur lesquels il base sa théorie. — Cité dans *Soirées XI^e Entretien*, p. 217.

1. *Soirées, XI^e Entretien*, note à la page 217 où Maistre renvoie au livre de Lowth. *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*. London, 1787, 2 vols, in-8°, (ch. IX, *On Metaphors*, p. 203 : « This species of metaphor is indeed so adapted... to the nature of prophecy, that even profane poetry is not destitute of it, and we find that Virgil himself, in delivering his prophecies, has more than once adopted the method... Though some will perhaps be inclined to interpret this passage literally. There is indeed, this difference between the sacred and profane writers, that among the latter we find frequent examples of metaphors taken from some remarkable person and event, applied to some other event and character, but we never find from such facts a general or common image derived, which as an established mode of expression is regularly applied to the illustration of similar objects, even to the designation of a universal or unlimited idea »).

2. *Soirées, XI^e Entretien*, note citée. Voir Heyné, édition des œuvres de Virgile London, 1793, in-8°, pp. 72-74.

3. *Soirées, II^e Entretien*, note à la page 68. — L'argument est pris par Maistre de Sir William Jones. *Asiatic Researches*. Calcutta, 1792, in-4°, p. 480 : — « It is a maxim of philosophy that nature does nothing in vain; but it is vain and superfluous to do by many means what may be done by fewer. We must not, says our great Newton, admit more causes of natural things than those which are true and sufficiently account for natural phenomena. But it is true that one pair at least of every living species must at first have been created ; and that one human pair was sufficient for the population of our globe in a period of no considerable length, is apparent from the rapid increase of numbers in geometrical progression. It follows that the Author of Nature (for all nature proclaims its divine author) created but one pair of our species ».

embrasser cette doctrine sans balancer, et affirme avoir pu remonter jusqu'à trois nations distinctes, descendues de ce couple, et dont, à leur tour, toutes les autres descendent ¹. — Maistre néglige de nous dire de quelle façon il se proposait de combler la lacune entre les trois nations citées par Jones et le fameux couple dont descendrait l'humanité tout entière, comme il néglige aussi de se demander si ce couple primitif était nécessairement l'homme et la femme parfaits créés par Dieu et chassés, à la suite du péché, du jardin d'Eden. Mais Maistre, naturellement, n'avait pu encore entendre parler de l'*Origin of Species* et de la *Descent of Man*.

Notre étude de la science de l'antiquité nous contraindra à croire en outre, non seulement que tous les peuples ont eu une seule et même origine, mais encore que leurs arts, tant libéraux que mécaniques, dérivent d'une source unique et leur ont été révélés par des êtres d'un ordre supérieur. Le calendrier des Hébreux, tant admiré par Newton, tous les arts de l'Egypte et toute la philosophie des Indes sont d'accord pour prouver la vérité du dogme chrétien qui affirme qu'une science supérieure fut *révélée* aux hommes dans les premiers âges historiques ². Le célèbre ouvrage d'un auteur anglais, Bryant, servira en cette occurrence « comme un savant commentaire de cette proposition », car, quoiqu'un livre de ce genre contienne nécessairement une partie hypothétique, l'ensemble de l'ouvrage, et le III^e volume surtout, présente « une véritable démonstration de la science primitive, et même des puissants moyens physiques mis à la disposition des premiers hommes » ³.

1. JONES, *Asiatic Researches*, loc. cit. — « Human races can be reduced to three » — « That the first race of Persians, to whom we may add the Romans and Greeks, the Goths and the old Egyptians or Ethiops, originally spoke the same language and professed the same popular faith, is capable, in my humble opinion, of incontestable proof. That the Jews and Arabs, the Assyrians, or second Persian race... used one primitive dialect wholly different from the idiom just mentioned, is, I believe undisputed, and, I am sure, indisputable. But that the settlers in China and Japan had a common origin with the Hindus is no more than highly probable, and that all the Tartars... were primarily of a third separate branch... may indeed be plausibly conjectured, but cannot be perspicuously shown and for the present therefore must be merely assumed » — *Essay on the Origin and Families of Nations in Works*, t. I.

2. *Soirées*, II^e Entretien, pp. 70-72.

3. *Soirées*, II^e Entretien, note à la page 76. Le renvoi est au livre de BRYANT, *New System or An Analysis of Ancient Mythology*. London, 1776, in-8°, ouvrage à l'heure qu'il est considéré comme fantaisiste et sans aucune valeur, mais quise lon Bryant (Préface p. 1) contenait « an account of the principal events in the first ages, from the Deluge to the dispersion ; also of the various migrations, which ensued, and the settlements made afterwards in different parts. » Le III^e volume,

Le témoignage de l'antiquité, recueilli soit dans des œuvres de l'époque, soit dans l'histoire, soit encore dans les œuvres des savants, prouve finalement, d'après Maistre, l'universalité d'une religion primitive qui n'est autre que le catholicisme. L'examen historique du dogme chrétien du bien et du mal — dogme auquel les « philosophes » du XVIII^e siècle s'en prenaient avec la plus grande insistance — ne pourra servir qu'à renforcer cette thèse.

Sur la question du bien et du mal, les « philosophes » ont cru avoir raison de la religion chrétienne en affirmant que, contrairement au dogme de l'Église, l'homme de bien souffre pour des crimes qu'il n'a pas commis, alors que l'on voit prospérer impunément le méchant. Or, commente Maistre, c'est là mal comprendre non seulement la portée de la question, mais encore l'enseignement de l'Église. En effet, tous les hommes sans exception sont exposés à la souffrance physique et morale, de la même façon que le soldat sur le champ de bataille est exposé aux dangers de la mort : l'homme de bien ne souffre pas *parce qu'il est homme de bien* mais simplement *parce qu'il est homme*¹. La question, par conséquent, change complètement de face, et nous sommes amenés à demander, non pas pourquoi l'homme de bien souffre, mais pourquoi l'homme souffre.

Or, la raison historique s'accorde avec les enseignements de la foi pour nous affirmer que « le mal physique n'a pu entrer dans l'univers que par la faute des créatures libres ; qu'il ne peut y être que comme remède ou expiation et que, par conséquent, il ne peut avoir Dieu pour auteur direct »². En effet Dieu, qui est toute bonté, ne créa point le mal, mais il nous laissa libre de choisir entre le mal et le bien. Il n'a pas jugé, convenable cependant que, ayant choisi librement le mal, nous ne soyons punis toujours ni sur-le-champ, même temporellement. Car il est évident que si le crime devait être châtié automatiquement il n'y aurait plus aucune vertu à être vertueux, et l'ordre moral tomberait

comme le remarque Maistre, est destiné à prouver l'étendue des connaissances humaines dans l'antiquité et c'est chemin faisant que Bryant remarque les imposants moyens mécaniques dont les hommes disposaient à cette époque ; « The works which they (les Egyptiens) erected, were immense. Both their obelisks and pyramids have been looked up to with amazement ; and it has been the study of the world to devise by what mechanical means they were erected. Their ramparts, sluices, canals and lakes have never been surpassed, either in number, or magnificence, by any people in the world ». BRYANT, *op. cit.*, p. 304.

1. *Soirées, 1^{er} Entretien*, p. 25.

2. *Soirées, 1^{er} Entretien*, pp. 23-24, cf. l'avis de Hume, cité plus bas, note à la page 177.

immédiatement en ruines ¹. Dieu s'avisa par conséquent de créer un système de peines et de récompenses et en remit l'usage aux rois en leur accordant, comme ses représentants temporels, la grande prérogative de la punition des crimes. Un admirable morceau de philosophie indienne que Sir William Jones croit peut-être antérieur au *Pentateuque* et certainement antérieur aux législateurs de la Grèce ², offre des analogies remarquables avec

1. *Id.*, p. 26.

2. JONES, *Works*, t. 3.— « It must, at first view, seem very probable, that the laws now brought to light (les lois de Menou) were considerably older than those of Solon, or even of Lycurgus, although the promulgation of them, before they were reduced to writing, might have been coeval with the first monarchies established in Egypt or Asia : but having had the singular good fortune to procure ancient copies of eleven Upanishads, with a very perspicuous comment, I am enabled to fix, with more exactness, the probable age of the work before us, by a mode of reasoning which may be thought new, but will be found, I persuade myself, satisfactory... The Sanskrit of the first three Vedas (I need not here speak of the fourth), that of the Manava Dherma Sastra, and that of the Puranas, differ from each other in pretty exact proportion to the Latin of Numa, from whose laws entire sentences are preserved, that of Appius, which we see in the fragments of the Twelve Tables, and that of Cicero, or, of Lucretius, where he has not affected an obsolete style ; if the several changes... of Sanskrit and Latin took place, as we may fairly assume, in times very nearly proportional, the Vedas must have been written about 300 years before these Institutes and about 600 before the Puranas, which, I am fully persuaded, were not the productions of Vyasa ; so that, if the son of Parasara committed the traditional Vedas to writing in the Sanskrit of his fathers' time, the original of this book must have received its present form about 880 years before Christ's birth. If the texts, indeed, which Vyasa collected had been actually written in a much older dialect, by the sages preceding him, we must inquire into the greatest possible age of the Vedas themselves ; now one of the longest and finest Upanishads in the second Veda contains three lists, in a regular series upwards, of at most 42 pupils and preceptors, who successively received and transmitted (probably by oral tradition) the doctrines contained in that Upanishad ; and as the old Indian priests were students at fifteen, and instructors at twenty-five, we cannot allow more than ten years, on an average, for each interval between the respective traditions ; whence, as there are forty such intervals, in two of the lists, between Vyasa, who arranged the whole works and Ayasa, who is extolled at the beginning of it, and just as many, in the third list, between the Compiler and Yajnyawalcya, who makes the principal figure in it, we find the highest age of the Yagur Veda to be 1580 years before the birth of our Saviour (which would make it older than the five books of Moses) and that of our Indian law tract about 1280 years before the same epoch. The former date, however, seems the more probable of the two, because the Hindu sages are said to have delivered the words orally, and the very word *Srute*, which we often see used for the Veda itself, means *what was heard* ; not to insist that Culluca expressly declares the sense of the Veda to be conveyed in the language of Vyasa. Whether Menu or Menus in the nominative, and Menos in an oblique case, was the same personage with Minos, let others determine ; but he must indubitably have been far older than the work which contains his laws, and though perhaps he was never in Crete, yet some of his institutions may well have been adopted in that island, whence Lycurgus, a century or two after-

l'enseignement de l'Église sur ce chapitre. «Brahma, au commencement des temps, annoncent les lois de Menou, créa pour l'usage des rois le génie des peines, et lui donna un corps de pure lumière : ce génie est son fils ; il est la justice même et le protecteur de toutes les choses créées. Par la crainte de ce génie tous les êtres sensibles, mobiles ou immobiles, sont retenus dans l'usage de leurs jouissances naturelles et ne s'écartent point de leur devoir. Que le roi donc, lorsqu'il aura bien et dûment considéré le lieu, le temps, ses propres forces et la loi divine, inflige les peines justement à tous ceux qui agissent injustement ; le châtiment est un gouvernement actif ; il est le véritable administrateur des affaires publiques, il est le dispensateur des lois, et les hommes sages l'appellent le *répondant* des quatre ordres de l'état, pour l'exact accomplissement de leurs devoirs. Le châtiment gouverne l'humanité entière ; le châtiment la préserve ; le châtiment veille pendant que les gardes humaines dorment. Le sage considère le châtiment comme la perfection de la justice. Qu'un monarque indolent cesse de punir, et le plus fort finira par rôti le plus faible. La race entière des hommes est retenue dans l'ordre par le châtiment ; car l'innocence ne se trouve guère, et c'est la crainte des peines qui permet à l'univers de jouir du bonheur qui lui est destiné. Toutes les classes seraient corrompues, toutes les barrières seraient brisées ; il n'y aurait que confusion parmi les hommes si la peine cessait d'être infligée ou l'était injustement ; mais lorsque la Peine, au teint noir, à l'œil enflammé, s'avance pour détruire le crime, le peuple est sauvé si le juge a l'œil juste » ¹ — Dans ce passage, commente Maistre, « je trouve la raison européenne avec une juste mesure de cette emphase orientale qui plaît à tout le monde quand elle n'est pas exagérée : je ne crois pas qu'il soit possible d'exprimer avec plus de noblesse et d'énergie cette divine et terrible prérogative des souverains : *La punition des coupables* » ². — De plus, continue-t-il, de ce que la peine des punitions est une institution divine, il en résulte nécessairement l'existence d'un homme destiné dans le temporel à châtier le crime, et ainsi se trouve jus-

wards, may have imported them to Sparta ». — (*Institutes of Hindu Law : or the Ordinances of Menu according to the gloss of Culluca*, pp. 53-54) cité dans *Soirées, 1^{er} Entretien*, pp. 27-28.

1. Sir William JONES, *Works*, t. III (*Institutes of Hindu Law*, pp. 223-224) cité dans *Soirées, 1^{er} Entretien*, pp. 28-29.

2. *Soirées, 1^{er} Entretien*, p. 29.

fiée l'existence du bourreau ; car, à moins de souscrire à ce raisonnement, comment expliquer la présence, au milieu des sociétés humaines, de cet être effroyable, prêt à refouler, au nom de la justice, tous ces sentiments délicats et bons qui règnent avec plus ou moins d'autorité sur l'universalité des cœurs humains ? ¹

Mais la punition du crime ne s'opère pas toujours ainsi à découvert, et des fautes qui ne réclament pas un châtiment aussi éclatant que la peine de mort entraînent néanmoins des expiations de diverses sortes. En effet, il n'y a pas un crime, pas un vice, pas une passion désordonnée qui ne produise dans l'ordre physique un effet plus ou moins funeste, plus ou moins éloigné ². L'exemple cité par Bacon, du grand nombre de saints ayant été favorisés par Dieu d'une longue vie ³ offre un commentaire intéressant sur ce point du dogme, car vraisemblablement, n'ayant pas commis de crimes, ces saints, moines ou solitaires pour la plupart, ont été dispensés des souffrances physiques imposées à des êtres moins bons. En effet, plus l'homme est vertueux et plus il est à l'abri des maux physiques ⁴ ; l'enseignement de l'Église au sujet du mariage et des lois de la génération peut être considéré comme un savant commentaire sur cette proposition profondément vraie. Car, attendu que le mal physique peut être réduit par la vertu jusqu'à un point qu'il est impossible de fixer, et que, d'autre part, nous voyons pour nous-mêmes les suites funestes des nuits coupables, la religion vraie, qui est la religion catholique, a pris le parti de prêcher la vertu, s'est emparée du mariage et l'a soumis à de saintes ordonnances, appuyant son enseignement sur des injonctions à la chasteté ⁵.

L'expérience et l'histoire, aussi bien que les autorités modernes, donnent leur appui à ce dogme chrétien, et démontrent l'universalité et le caractère sacré de tels règlements. Milton, le grand poète anglais, ne pouvait se former une idée assez haute des mystérieuses lois de la génération, et l'évêque Newton qui l'a commenté avertit que Milton désigne par ces mots quelque chose qu'il n'était pas bon de divulguer, qu'il fallait couvrir d'un silence religieux et révé-

1. *Id.*, pp. 30-32.

2. *Id.*, p. 39.

3. BACON, *Histoire de la vie et de la mort* (dans *Works.*, London, 1803, in-8°, t. VIII, p. 358), cité dans *Soirées*, I^{er} Entretien, note à la page 39.

4. *Soirées*, I^{er} Entretien, p. 38.

5. *Id.*, pp. 42-43.

comme un mystère ¹. D'autres savants, ayant exploré les parties les plus diverses de l'antiquité humaine, remarquent cette même insistance sur la chasteté, et c'est ainsi que, dans les *Lois de Menou*, traduites par Sir William Jones, le législateur hindou déclare que « toutes les cérémonies prescrites pour le mariage ne concernent que la vierge ; celle qui ne l'est pas étant exclue de toute cérémonie légale » ². Bryant attire notre attention sur le fait que, « en Éthiopie comme en Égypte, les prêtres étaient reclus et gardaient le célibat » ³, et Potter atteste que « l'hierophante, chez les Grecs, était obligé de garder le célibat et la plus rigoureuse continence » ⁴. Le célibat du clergé catholique fait partie par conséquent d'un règlement plus général — règlement qui est l'expression de cette loi morale qui insiste sur la chasteté. Un livre de Malthus offre encore un témoignage en faveur de ce principe. Car, dans « son profond ouvrage sur le principe de la population... un de ces ouvrages après lesquels tout le monde est dispensé de traiter le même sujet », Malthus avance que « l'accroissement des moyens de subsistance étant inférieur à celui de la population dans l'énorme proportion respective, l'une arithmétique et l'autre géométrique, il s'ensuit que l'État, en vertu de cette disproportion, est tenu dans un danger continuel si la population est abandonnée à elle-même » ⁵ — c'est à dire, explique Maistre, que le nombre des mariages doit être restreint dans l'État et qu'il ne peut l'être que par « un principe moral qui tende constamment vers cette fin » ⁶. Remarquons cependant

1. *Soirées, I^{er} Entretien*, note à la page 44. Voir Milton, *Paradise Lost with notes by Thomas Newton*, London, 1761, 3 vols, in-4° (liv. IV, note sur le vers 743 : « mysterious laws. That is, including a mystery in it, in the same sense as mysterious rite. By mysterious... Milton means, containing some hidden meaning in it, beside the plain precept which appeared » — cf. liv. VIII, note sur le vers 598, *though nigher of the genial bed*, « he means by it something that was not properly to be divulged, but ought to be kept in religious silence and revered like the mysteries »).

2. JONES, *Works*, t. III, ch. VIII, loi n° 226, cité dans *Du Pape*, liv. III, ch. III, p. 281.

3. BRYANT, *New System, or an Analysis of Ancient Mythology*, in-4°, (t. I, p. 281, t. III, p. 240), cité (sous le titre erroné de *Mythology Explained*) dans *Du Pape*, liv. III, ch. III, p. 279.

4. *Greek Antiquities*. (London, 1740, 2 vols, in-8°), t. I, pp. 183, 356, (à tort, voir t. II, pp. 183, 356) cité dans *Du Pape*, *loc. cit.*

5. *Du Pape*, liv. III, ch. III, pp. 303-304. Le renvoi est au *Principe of Population*. London, 1798, in-8° de l'économiste Malthus, dont l'ouvrage, quoique fondamentalement sain en ce qu'il envisage la nécessité de mettre des bornes aux populations européennes, est vicié par le fait qu'il faisait appel à des règlements légaux pour l'accomplissement de cet état de choses.

6. *Du Pape*, *loc. cit.*

Joseph de Maistre

que la population pouvait être restreinte par ce dont Maistre ne semble pas envisager la possibilité, à savoir, la restriction, non pas des mariages, mais de leurs fruits.

Cette série de témoignages offre, selon Maistre, la démonstration la plus claire de la fausseté de cette déclaration du XVIII^e siècle : que la morale chrétienne était injuste et déraisonnable parce que le méchant pouvait jouir impunément des fruits de son crime et l'homme de bien souffrir sans cause. Tous les hommes sans exception sont soumis à la souffrance, qu'ils soient bons ou méchants, et même les meilleurs d'entre eux paient le prix de crimes qui, pour ne pas être apparents, n'en sont pas moins réels. La punition corporelle d'erreurs morales est un fait de l'ordre temporel, et les règles établies en faveur de la chasteté indiquent de toute évidence que les hommes ont aperçu la justice de cette loi et s'efforcent de la mettre en pratique.

Maistre cependant, ne voulant pas abandonner la question du bien et du mal sans avoir épuisé tous les arguments contre ses adversaires, reprend le problème d'un autre point de vue. Admettons, dit-il, que le méchant jouit impunément des fruits de son crime ; cela ne constitue qu'un argument de plus en faveur de l'explication offerte par la religion chrétienne, qui pose en principe l'existence d'un système éternel de peines et de récompenses. En effet, si l'homme ne souffre pas pour ses crimes ici-bas, la plus pure raison indique qu'il doit en souffrir après la mort, ce qui confirmerait la notion d'un enfer et d'un purgatoire ¹. Le docteur Beattie, parlant du VI^e livre de l'*Enéide*, offre en faveur de cette thèse le témoignage de toute la littérature grecque. En effet, dit Beattie, dans le VI^e livre de l'*Enéide*, « on trouve une théorie sublime des récompenses et des châtiments de l'autre vie, théorie inspirée probablement des Pythagoriciens et des Platoniciens, qui la devaient eux-mêmes à une ancienne tradition » et, ajoute-t-il, « ce système s'accorde avec les espérances et les craintes de l'homme, et avec ses notions naturelles du vice et de la vertu, assez pour rendre le récit du poète intéressant et pathétique à l'excès » ².

Toute l'histoire du monde — Maistre est loin de le nier — est l'histoire du crime et de la violence. « La terre, avide de sang, ouvre

1. *Soirées, VIII^e Entretien*, p. 85.

2. *Soirées, VIII^e Entretien*, note à la page 85. Voir BEATTIE, *Essay on Truth*, Edinburgh, 1770, in-8°, part. III, ch. II, p. 438, (renvoi erroné aux pages 221, 223 dans la note de Maistre).

la bouche pour le recevoir et le retenir dans son sein jusqu'au moment où elle devra le rendre » ¹. « Nous sommes gâtés par la philosophie moderne, qui nous a dit que *tout est bien*, tandis que le mal a tout souillé, et que, dans un sens très vrai, *tout est mal*, puisque rien n'est à sa place... Tous les êtres gémissent et tendent avec effort vers un autre ordre de choses » ². Mais ceci n'est qu'une preuve de plus de la vérité du dogme chrétien. En effet, la religion catholique ne nie point que, dans un sens, tout soit mal ; cependant elle a fondé sur ce fait un dogme qui dérive de son enseignement sur la question du bien et du mal, et qui forme une partie importante du système des articles religieux. Ce dogme est celui du sacrifice pour le péché ou le mal, c'est la doctrine de la réversibilité des peines. Or, affirme Maistre, « cette croyance ne souffre aucune exception de temps ni de lieu. Nations antiques et modernes, nations civilisées ou barbares, époques de science ou de simplicité, vraies ou fausses religions, il n'y a pas une seule dissonance dans l'univers » ³. L'ouvrage d'un auteur anglais, Jennyngs (*sic*), offre des jugements remarquables qui ne peuvent manquer de confirmer la vérité de telles idées. « Notre raison ne peut nous assurer que quelques souffrances des individus ne soient pas nécessaires au bonheur de tous ; elle ne peut nous démontrer que ce ne soit pas de nécessité que viennent le crime et le châtement ; qu'ils ne puissent pas pour cette raison être imposés sur nous et levés comme une taxe sur le bien général, ou que cette taxe ne puisse pas être payée par un être tout aussi bien que par un autre, et que, par conséquent, si elle est volontairement offerte, elle ne puisse pas être justement acceptée de l'innocent à la place du coupable... Malgré l'espèce d'absurdité que contient cette doctrine, elle a cependant été universellement adoptée dans tous les âges... Elle doit dériver d'un instinct naturel ou d'une révélation surnaturelle ; et l'une et l'autre sont également des opérations de la puissance divine etc. » ⁴.

1. *Soirées, VII^e Entretien*, pp. 26-27. Voir aussi *Considérations sur la France*. Paris, 1924, in-8°, ch. III. *De la destruction violente de l'espèce humaine*.

2. *Soirées, IX^e Entretien*, p. 116.

3. *Soirées, IX^e Entretien*, pp. 117-118.

4. Soame JENYNS, *Vue de l'évidence de la religion chrétienne*. Paris, (1769 ?) 1802. in-8°. *Conclusion*, p. 517, cité dans *Soirées, IX^e Entretien*, pp. 112-114. Soame Jenyns (1703-1787) poète et pamphlétaire, membre du parlement de 1742-80, publia plusieurs ouvrages destinés ostensiblement à étayer la religion, tels 1757. *Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* et 1776, *View of the Internal Evidence of the Christian Religion*. Celui-ci cependant après s'être vu approuver par le clergé, leur parut bientôt ne pas mériter l'approbation qu'ils lui avaient accordée et Jenyns

Ces divers points de la doctrine chrétienne se trouvent ainsi ustifiés par toute l'expérience et par toute l'histoire. Malgré les assertions de la philosophie du XVIII^e siècle, l'érudition européenne prouve l'existence, sous des formes à peu près semblables, d'une même vérité éternelle, coïncidant étroitement avec celle, miraculeusement révélée, de l'église catholique. Le témoignage des écrivains de l'antiquité, celui des docteurs de l'Église, celui finalement de savants indépendants ou de ceux qui, tels les docteurs protestants, pourraient être les plus hostiles en apparence aux dogmes catholiques, vient à l'appui de cette thèse et ne sert qu'à confirmer le fait que toutes les religions ont eu une seule et même origine.

Sur la question même de l'établissement temporel du catholicisme les témoignages s'accordent pour réfuter l'affirmation des « philosophes » qui avaient déclaré que l'Église était fondée sur la ruse des prêtres et des politiques. Les attestations des docteurs des sectes dissidentes seront en cette occurrence de la plus haute importance, supérieure même à celles des apologistes du catholicisme.

En effet, pour ce qui est de l'organisation temporelle de l'Église, les « philosophes » s'acharnaient avec le plus de haine contre la doctrine de la suprématie et de l'infailibilité papales. Cependant un docteur de l'Église anglicane qui a traité de cette question, offre un grand argument contre les « philosophes » lorsqu'il se voit forcé de convenir que la doctrine dont il s'agit n'a rien que de très logique, voire même que de très nécessaire. Car, dit-il, présentant la question sous son véritable jour, « si la suprématie d'un archevêque (celui de Cantorbéry) est nécessaire pour maintenir l'universalité de l'Église anglicane, comment la suprématie du Souverain Pontife ne le serait-elle pas pour maintenir l'unité de l'Église universelle ? »¹. D'ailleurs, la considération du caractère

leur apparut lui-même comme l'un des plus insidieux ennemis de la cause qu'il paraissait défendre. Voir la vie de Jenyns qui précède ses poésies publiées au t. XVII des *Works of the English Poets*. London, 1810, 21 vols, in-8°, et notamment la p. 583 : « This work was first read as an able defence of Christianity, and the accession of an ingenious layman to the supporters of religion was welcomed by the clergy at large. Others however, could not help being suspicious of its tendency and regarded the author as in many points proving himself to be an insidious enemy to the cause he pretended to plead ». Le dernier ouvrage de Jenyns fut une collection d'essais sur des sujets politiques, métaphysiques et théologiques, les *Disquisitions on Several Subjects* (1782).

1. CARTWITH (sic), *In defens. Wirgisti* (sic), cité sans indication de date, lieu, ni

de la mission du Pape offrira des appuis considérables à cette même doctrine. Un autre savant anglais affirme, par exemple, que « le Pape est ordinairement un homme de grand savoir et de grande vertu, parvenu à la maturité de l'âge et de l'expérience, qui a rarement ou vanité ou plaisir à se satisfaire aux dépens de son peuple, et n'est embarrassé ni de femme ni d'enfants »¹, tandis que Gibbon, grand ennemi de la foi, convient néanmoins que « si l'on calcule de sang-froid les avantages et les défauts du gouvernement ecclésiastique, on peut le louer, dans son état actuel, comme une administration douce, décente, et paisible, qui n'a pas à craindre les dangers d'une minorité, ou la fougue d'un jeune prince ; qui n'est point

page, dans *Du Pape*, liv. I, ch. IX, p. 66. Nous n'avons trouvé aucun ouvrage répondant à ce vague signalement donné par Maistre. Les recherches que nous avons entreprises au sujet des relations entre Cartwright et l'évêque Whitgift nous ont même convaincus qu'une telle affirmation ne pouvait rigoureusement passer pour vraie dans l'œuvre de Cartwright, qui, puritain intransigeant, fut privé de ses fonctions de *tutor* à l'Université d'Oxford, grâce en grande partie aux efforts de Whitgift, pour avoir attaqué, non seulement la hiérarchie anglicane, mais toute hiérarchie religieuse quelle qu'elle soit. Et effectivement, ni dans sa *Reply to an answer made of M. Doctor Whitgift against the Admonition to the Parliament by T. C.* (Cartwright) (s. l. n. d. in-8°) ni dans sa *Seconde reply*, Cartwright ne fait aucun effort pour défendre les pouvoirs de l'Église anglicane et attaque même avec énergie tous ceux qui voudraient maintenir l'autorité, ou des Papes, ou des archevêques. Voir, par exemple, deux passages lumineux de sa *Reply to an answer* etc. p. 83. — « In the primitive church the name of a Pope was honest and was all one with the name of a good pastor, but now by the ambition of the man of Rome is it defiled so that every good man shaketh at the very mention of it » : et p. 85. — « The learned writers have thus reasoned against the Pope ; that for so much as Apostles, Prophets etc. are sufficient for the building of the church, therefore there ought to be no Pope. The argument and necessity of the conclusion is as strong against the Archbishop and all one. For by the same reason that the Pope is cast away as a superstitious thing, for that these offices are able to make perfect the church, is the Archbishop likewise thrown out of the church as a knob or some lump of flesh which being no member of the body doth both burden it and disfigure it. And as they say that God gave no Pope to His church, therefore the Pope can do no good, so we may well say, God gave no archbishop to His church, therefore the Archbishop can do no good ». — Vraisemblablement l'ouvrage auquel Joseph de Maistre se rapporte serait celui où Whitgift se charge de justifier la hiérarchie anglicane contre les attaques vigoureuses de Cartwright. Mais nulle part dans cet ouvrage, la *Defence of the Ecclesiastical Regiment in England defaced by T. C. in his reply against D. Whitgift.* (London, 1574, petit in-8°) : Whitgift ne s'avise de justifier le pouvoir des Papes. Il se contente de défendre l'autorité et d'offrir des éclaircissements sur les titres des évêques et des archevêques. Voir, pour une discussion plus ample de ce point, *infra*, p. 201.

1. ADDISON, *Supplément aux voyages de Misson*, cité dans *Du Pape*, liv. I, ch. IX, p. 66. Voir la page 126 de ce supplément, qui fait suite aux *Mémoires et observations faites par un voyageur* (Henry Misson de Valbourg) *en Angleterre*. La Haye, 1698, in-12.

ruinée par le vice, et qui est affranchie des malheurs de la guerre¹ ». Un autre livre anglais, celui du docteur Ryan, intitulé *Bienfaits du christianisme*, tout en faveur des Papes, est un livre « qu'il faudrait copier pour connaître les services rendus au monde par les Souverains Pontifes »².

Les « philosophes » ont objecté encore contre le pouvoir du Pape qu'il tend vers une suprématie absolue sur tous les pays d'Europe, qu'il favorise ainsi la révolte contre les princes temporels, et que souvent il utilise son autorité, non pas pour favoriser la paix, mais pour fomenter la guerre en se prêtant aux intrigues des usurpateurs. Encore une fois l'histoire dément formellement de telles accusations. « Dans le XVI^e siècle encore, Henri VII, roi d'Angleterre, prince passablement instruit de ses droits, demandait cependant la confirmation de son titre au Pape Innocent VII, qui la lui accordait par une bulle que Bacon a citée »³. Beattie a accusé le dogme catholique de favoriser la révolte aux dépens de la morale instinctive et raisonnable⁴. Cependant, comme tout le monde le sait, le catholicisme proscriit toute espèce de révolte sans distinction⁵. Finalement la réponse à la troisième accusation est aisée. Un pair d'Angleterre accusa le Pape, en 1805, de n'être « qu'une misérable marionnette entre les mains de l'usurpateur du trône des Bourbons »⁶. A peine avait-il formulé ce reproche que le Pape, sommé de se prêter aux vues générales de Bonaparte con-

1. GIBBON, *Decline and Fall* etc. t. XIII, ch. LXX, p. 210, cité dans *op. cit. loc. cit.*

2. *Du Pape*, liv. III, ch. I, p. 254. Le renvoi est au *Benefits of Christianity* de Ryan, traduit sous le titre de *Bienfaits du Christianisme*, Paris, 1807, in-8°.

3. BACON, *History of King Henry VII*. (Cambridge, 1882, in-8°, p. 15 : « The seventh of November the King held his parliament at Westminster, which he had summoned immediately after his coming to London. His ends in calling the parliament, and that so speedily, were three ; first, to procure the crown to be entailed upon himself. Next to have the attainders of all his party, which were in no small number, reversed... The third, to calm and quiet the fears of the rest of that party by a general pardon... For the limitation of the entail he did not press it to go farther than to himself and to the heirs of his body, not speaking of his right heirs ; but leaving that to the law to decide : so as the entail might seem rather a personal favour to him and his children, than a total disinherison to the house of York. And in this form was the law drawn and passed. Which statute he procured to be confirmed by the Pope's Bull the year following, with mention nevertheless, by way of recital, of his other titles, both of descent and conquest »), cité dans *Du Pape*, liv. II, ch. X, p. 220.

4. BEATTIE, *On Truth*, p. 408, cité dans *Du Pape*, p. 147.

5. *Du Pape*, liv. II, ch. II, p. 146.

6. *Parliamentary Debates*, London, 1805, (t. IV), in-8°, col. I, p. 728, cité dans *Du Pape*, liv. II, ch. VI, p. 176.

tre les Anglais, répondit qu'étant le Père commun de tous les chrétiens, il ne pouvait avoir d'ennemis parmi eux ; et plutôt que de céder à une coalition d'abord directe, puis indirecte contre l'Angleterre, il se laissa outrager, chasser, emprisonner même ¹.

L'Église catholique détient seule la vérité complète et unique ; c'est pourquoi, affirme Maistre, ses missions ont une telle puissance. Celles des Églises dissidentes ne réussiront jamais à s'attirer des fidèles parce qu'elles tâchent de répandre et de fortifier, non les principes de la religion, mais les hiérarchies établies par les diverses sectes du Protestantisme. Sir William Jones avoue que, d'après sa propre expérience, la prédication protestante est impuissante à vaincre les préjugés nationaux des Hindous ², et Buchanan, dans un ouvrage sur l'état du christianisme aux Indes, affirme que « vingt régiments anglais n'ont pas un seul aumônier. Les soldats vivent et meurent sans aucun acte de religion » ³. La nullité du prosélytisme protestant est démontrée clairement par ces deux témoignages. Le catholicisme par contre réussit à s'imposer partout et la raison en est que l'Église éternelle a compris ce que doit être véritablement la prédication évangélique et la tâche du missionnaire. « Le protestantisme veut toujours commencer par la science, tandis qu'il faut commencer par la prédication impérative, accompagnée de la musique, de la peinture, des rites solennels et de toutes les démonstrations de la foi sans discussion » ⁴. Melvil Horne, missionnaire anglais, a très bien vu ce que devrait être le but de la prédication et la véritable tâche du missionnaire. « Le missionnaire, dit-il, doit être fort éloigné d'une étroite bigoterie, et posséder un esprit vraiment catholique. Ce n'est point le catholicisme, ce n'est point l'arianisme ; c'est le christianisme qu'il doit enseigner. Son but n'est point de propager la hiérarchie anglicane, ni les principes des sectes dissidentes, son objet est de servir l'Église universelle. — Je vou-

1. *Du Pape*, liv. II, ch. VI, p. 177.

2. *Works*, t. I, *On the Gods of Greece, Italy and Rome*, pp. 279-280, cité dans *Du Pape*, liv. III, ch. I, p. 257.

3. *Christian Researches in Asia*. London, 1814, in-8°, pp. 80-95, cité dans *Du Pape*, liv. III, ch. I, pp. 257-258.

4. *Du Pape*, loc. cit. cf. Buchanan, *op. cit. loc. cit.* : (*On Romish Christians in India*) — « There are at this day, in India and in England, members of that communion, who deserve the affection and respect of all good men ; and whose cultivated minds will arraign the corruptions of their own religion, which the author is about to describe, more severely than he will permit himself to do. He is acquainted with individuals, whose unaffected piety he considers a reproach to a great body of Protestants. »

drais que le missionnaire fût bien persuadé que le succès de son ministère ne repose nullement sur les points de séparation, mais sur ceux qui réunissent l'assentiment de tous les hommes religieux » ¹. C'est cette tâche que remplit avec un grand succès l'Église de Rome, affirme Maistre, ainsi que le prouve le fait que le roi d'Angleterre demanda des missionnaires *catholiques* au Pape lors d'une ambassade importante de Lord Macartney en Chine ².

Malgré tous les efforts des « philosophes » du XVIII^e siècle pour discréditer les doctrines et l'organisation du catholicisme le témoignage des membres des sectes dissidentes parle donc en sa faveur et de la façon la plus claire ; Maistre aperçoit même, parmi ces sectes, des tendances de plus en plus accentuées vers cette unité qu'il s'était efforcé d'établir parmi les cultes les plus divers.

Nulle part, à son avis, ces tendances ne se font jour aussi clairement qu'au sein de l'Église anglicane, dont l'exemple fut l'une des armes les plus puissantes utilisées par les « philosophes » pour renverser la vraie religion. Car malgré des divergences très marquées, l'Église d'Angleterre est probablement, parmi les Églises dissidentes, celle qui se rapproche le plus de l'Église catholique, celle qui est en somme le plus près de la vérité ³.

Ce n'est pas à dire, cependant, qu'elle ne soit essentiellement dans l'erreur. La tolérance qu'elle prêche si haut et que les révolutionnaires de France et les Anglais eux-mêmes ont invoquée à tous moments contre les procédés de l'Inquisition en Espagne n'est qu'une preuve de l'illogisme, voire même de la fausseté de la doctrine anglicane d'un certain point de vue. Car la tolérance dont s'enorgueillissent les Anglais n'est en réalité qu'une forme d'indifférence. « Les Anglais font un singulier raisonnement : ils établissent, sous le nom spécieux de tolérance, une indifférence absolue en fait de religion ; puis ils partent de là pour juger des nations aux yeux desquelles cette indifférence est le plus grand des malheurs et le plus grand des crimes » ⁴. C'est cette indifférence qui leur a fait mal apprécier les procédés utilisés par l'Église espagnole pour la défense de la religion. « L'Angleterre tolère toutes les sectes et ne proscriit que la *religion* (dont toutes ces sectes se sont détachées). L'Espagne,

1. *Letters of Missions addressed to the Protestant Ministers of the British Churches*, Bristol, 1794, in-8°, p. 3, cité dans *Du pape* liv. III, ch. I, pp. 255-256.

2. *Du Pape*, liv. III, ch. I, pp. 260-261.

3. *Du Pape*, Conclusion, p. 385.

4. *V^e Lettre sur l'Inquisition Espagnole*, dans *Œuvres*, t. III, p. 357.

au contraire, n'admet que la *religion* et proscriit toutes les sectes »¹. Or, commente Maistre, il ne s'agit nullement ici de tolérance ou d'intolérance, mais bien de deux lois fondamentales, diamétralement opposées, l'une, — mise en avant par les Anglais qui s'efforcent de laisser à chacun la liberté de faire ce qu'il veut sans aucune loi coercitive, — l'autre, beaucoup plus sévère, qui est pratiquée par les Espagnols et qui tâche de découvrir « comment un État pourra, sans aucunes lois de ce genre, maintenir chez lui l'unité de croyance et de culte »².

Or, cette Angleterre, qui prêche si fort la tolérance aux autres nations, ferait bien de jeter un coup d'œil sur sa propre histoire ; elle y verrait que ses propres procédés sont loin d'être aussi humanitaires qu'elle voudrait le faire croire. En effet, l'Angleterre elle-même, comment a-t-elle réagi lorsqu'elle a cru sa propre religion attaquée ? Des témoignages anglais offrent ici des commentaires instructifs. Hume a reproché à l'Angleterre son Inquisition contre les Catholiques, plus terrible d'après lui que celle d'Espagne, puisqu'elle exerçait une même tyrannie mais sans aucun souci des formes³. Le même auteur, parlant du règne d'Élisabeth, souligne que « l'Anglais qui retournait à l'Église romaine, celui qui lui donnait un partisan, étaient déclarés coupables de lèse-majesté »⁴, tandis qu'un troisième auteur de la même nation, Chaloner, donne encore des précisions sur les punitions infligées aux Catholiques de cette même époque⁵. « Tout homme, dit-il, âgé de plus de seize ans qui

1. *Ib. id.*

2. *V^e Lettre*, etc., p. 357.

3. HUME, *History of England*, ch. LVII, p. 109, cité dans *V^e Lettre* etc. p. 359.

4. HUME, *op. cit.*, ch. XLI, ann. 1581 (pp. 235-236 ; « She (the Queen) was in such want of money, that she was obliged to assemble a parliament, a measure which, as she herself openly declared, she never embraced except when constrained by the necessity of her affairs. The parliament, besides granting her a supply of one subsidy and two fifteenths, enacted some statutes for the security of her government chiefly against the attempts of the Catholics. Whoever, in any way, reconciled anyone to the Church of Rome, or was himself reconciled, was declared to be guilty of treason : to say mass was subjected to the penalty of a years imprisonment and a fine of two hundred marks ; the being present was punishable by a years imprisonment and a fine of one hundred marks : A fine of twenty pounds a month was imposed on every one who continued, during that time, absent from church »), cité dans *op. cit. loc. cit.*

5. *V^e Lettre*, p. 360, note I. Voir CHALONER. *Memoirs of Missionary Priests, as well secular as regular and of other Catholics of both sexes, that have suffered death in England, on religious accounts, from the year of our Lord 1577 to 1684* London (2 vols, in-8°, 1741-1742, pp. 4-5).

refusait, pendant plus d'un mois, de fréquenter le service protestant, était emprisonné, et s'il lui arrivait de récidiver... on l'exécutait comme traître »¹. Les horribles cruautés accomplies sous ce même règne contre les prêtres catholiques par Lord Fitz-William ont été l'objet de jugements sévères de la part d'un des réviseurs d'Édimbourg et d'un officier irlandais, qui ont affirmé, le premier qu'elles « ne pouvaient être excusées par aucun principe de justice ou de nécessité »² le second qu'elles étaient telles « qu'on s'attendrait plutôt à les rencontrer dans l'histoire d'une province turque que dans celle d'une province anglaise »³. Et cependant, ajoute Maistre, d'après le témoignage de Cambden (*sic*) historiographe anglais, « la reine ne croyait pas que la plupart de ces malheureux prêtres, ainsi égorgés par les tribunaux, fussent coupables d'aucun crime contre la patrie ! »⁴

Or, commente Maistre, il résulte de ces témoignages, que « les Anglais sont peut-être le peuple de la terre qui a le moins de droit de reprocher à l'Espagne sa législation religieuse. Lorsqu'avec plus de moyens de se défendre qu'il n'en fut donné aux autres nations, on s'est livré aux mêmes fureurs ; lorsqu'on a chassé un roi légitime et qu'on en a égorgé un autre ; qu'on a passé enfin par toutes les

1. CHALONER, *op. cit.*, *loc. cit.*, cité dans *V^e Lettre*, etc. p. 360.

2. *Edinburgh Review*, (Oct. 1804, in-8°), p. 156 (à tort-voir p. 159), cité dans *V^e Lettre* etc., p. 360 : « The discontents of civil war were aggravated during the reign of Elizabeth, by a severe system of religious intolerance. Natural as it might be for a Protestant government to hate that religion which had so lately threatened desolation to the whole Protestant world, yet the sufferings of Ireland during Elizabeth are not to be excused upon any principle of justice or necessity. How far the misdemeanours of her deputy Lord Fitz-William should be imputed to his royal mistress, may indeed be questioned ; but that Elizabeth knew well, from personal correspondence with official persons in Ireland the real state of her native subjects, is established by records of the clearest nature. In a *ms.* letter which is still preserved in Trinity College, Dublin, from an officer of the name of Lee to Queen Elizabeth an open description is given, of which we cannot doubt the authenticity ; but of such cruelties, as we should rather have expected in the history of a Turkish than of an English province ». — Comme on voit les remarques au sujet des cruautés pratiquées par les Anglais sont réellement du réviseur lui-même, et non pas, comme le dit Maistre, de l'officier Lee.

3. *Id. ib.*, cité dans *op. cit. loc. cit.*

4. *V^e Lettre* etc. p. 361. VOIR CAMDEN, *Annales rerum Anglicarum et Hibernicarum regnante Elizabetha* (London, 1625, in-4°), p. 327 : « An illam legitimam regiram esse censerent ? An Sanderi et Bristoi sententiae de bulla illius autoritate subscriberent ? An si Pontifex Romanus in Reginam bellum moveret, huius vel partibus se adjungerent ? Responderunt alii adeo ambigue, alii adeo ferociter ; nonnulli praevaricando aut silendo ita eluserunt, ut eos aliquid perfidiae alere nonnulli ingenui Catholici suspicari coeperunt ; et Bishopus Pontifici Rom. devotus contra hos scripserit et solide docuerit ».

convulsions du fanatisme et de la révolte pour arriver à la tranquillité, comment trouve-t-on le courage de reprocher à l'Espagne sa *détestable Inquisition* ; comme si l'on pouvait ignorer que l'Espagne seule, au moyen de cette seule institution, a pu traverser deux siècles de délires et de forfaits, avec une sagesse qui a forcé jusqu'à l'admiration de Voltaire » ¹. En effet, « puisque la foi échappe visiblement et totalement à l'Angleterre, cette nation, d'ailleurs infiniment respectable, a perdu le droit de critiquer celle qui, mettant la perte de la foi au premier rang des malheurs, prend ses mesures pour la conserver » ².

Le manque d'une véritable foi religieuse en Angleterre est prouvé en outre de deux autres manières ; d'abord par les étranges confessions de quelques Anglais sur leur lit de mort, ensuite par l'indifférence dont fait preuve le public anglais devant des ouvrages qui portent atteinte à toute espèce de religion quelle qu'elle soit. « Charles Fox, l'un des hommes les plus célèbres de l'Angleterre, disait à ses amis en mourant : Que pensez-vous de l'âme ? Il ajoutait : Je crois qu'elle est immortelle... Je le croirais, quand même il n'y aurait jamais eu de christianisme ; de savoir ensuite quel sera son état après la mort, c'est ce qui passe les bornes de mon esprit » ³, et son biographe ajoute : « il n'était pas un impie, mais il avait sa religion à lui » ⁴. La mort de son illustre rival (Pitt ?) suivit de près la mort de Fox, remarque Maistre ; et l'on vit un évêque, qui fut son précepteur, priant à ses côtés : mais de la part du mourant, rien qui

1. *V^e Lettre* etc., pp. 363-364.

2. *Id.*, p. 365.

3. Voir *Circumstantial details of the long illness and last moments of the Right Hon. Charles James Fox. Together with strictures on his public and private life. Dedicated to the Right. Hon. Lord Morpeth*. London, 1806, (2^e éd.) in-8°, pp. 68-69 : « It was during one of these morning conversations that he first expressed his persuasion that his disease would terminate fatally... « My Lord, what do you think of the state of the soul after death ? », Lord..., (confounded, I believe, by the unexpected turn which Mr Fox had given to the conversation) made no reply. Mr Fox continued — « That it is immortal I am convinced — the existence of the Deity is a proof that spirit exists ; why not therefore the soul of man ? and if such essence as the soul exists, by its nature it may exist for ever. I should have believed in the immortality of the soul though Christianity had never existed ; but how it acts as separated from the body, is beyond my capacity of judgement. This, however, I shall know by next Christmas ». — cité dans *V^e Lettre*, etc., p. 372.

4. *Circumstantial Details* etc., p. 37 : « Mr Fox was not a modern philosopher : however singular, he held them in hearty contempt : a contempt most significantly expressed by never reading their works. Mr Fox was not an infidel, but he had his own religion ».

puisse prouver une croyance religieuse¹. Or, commente-t-il, « j'ai suivi ces morts anglaises avec une extrême attention ; jamais je n'ai pu surprendre un seul acte décisif de foi ou d'espérance véritablement chrétienne »².

La deuxième preuve de l'indifférence anglaise en matière de religion c'est la passivité des tribunaux anglais devant les attentats commis contre la foi présumée du pays. Les exemples de Gibbon et de Hume sont peut-être les preuves les plus éclatantes de cette insouciance. Gibbon n'a-t-il pas dit que Jean-Jacques Rousseau, lorsqu'il lui arriva de comparer Socrate à Jésus-Christ, n'avait pas fait attention que le premier ne laissa pas échapper un mot d'impatience ni de désespoir ?³ Or ce trait détestable, entre mille autres que l'on pourrait tirer de l'ouvrage de Gibbon, qui n'est en général qu'une conjuration contre le christianisme, — ce trait détestable a valu à son auteur plus d'argent et plus d'honneur qu'il n'en aurait pu espérer à volume égal, de quelque ouvrage religieux, où il eût éclipsé le talent des Ditton, des Sherlock et des Leland⁴. Et, chose encore plus curieuse, de tels traits ne semblent avoir nullement choqué le célèbre Robertson qui, « membre de la Haute Église d'Écosse, docteur en théologie et prédicateur de la foi chrétienne, assure de son *respect* et de sa *vénération*, le plus ardent, le plus notoire, le plus indécent ennemi de la religion »⁵.

L'exemple de Hume est une preuve plus concluante encore de l'indifférence des Anglais à ce sujet. Car Hume, dont on peut dire

1. *V^e Lettre*, etc., p. 372.

2. *Id. ib.*

3. *History of the Decline and Fall*, t. XII, ch. XLVII, pp. 9-10 (note 1 : — « The heretics abused the passionate exclamation of « My God, My God, why hast thou forsaken me ? » Rousseau, who has drawn an eloquent but indecent parallel between Christ and Socrates, forgets that not a word of impatience or despair escaped from the mouth of the dying philosopher, and such ill-sounding words are properly explained as the application of a psalm and prophecy ») — cité dans *V^e Lettre*, pp. 374-375.

4. *V^e Lettre*, etc., p. 375.

5. *V^e Lettre*, p. 377. Voir GIBBON, *Memoirs* (dans *Miscellaneous Works*. London 1796, 2 vols, in-4°. Lettre n° XCV. Dr William Robertson to Mr Gibbon, pp. 518-9. « Sir, I have desired Mr Strahan to take the liberty of sending you, in my name, a copy of the *History of America*, which I hope you will do me the honour of accepting, as a testimony, not only of my respect, but of my gratitude, for the instruction which I have received from your writings, as well as the credit you have done me, by the most obliging manner in which you have mentioned my name. I wish the present work may not diminish sentiments so flattering to me. I have taken much pains to obtain the approbation of those whose good opinion one ought to be solicitous to secure, and I trust that my industry at least will be applauded »).

que le XVIII^e siècle, si fertile en ce genre, n'a produit aucun ennemi de la religion qu'on puisse lui comparer, qui a sapé toutes les vérités avec un tel sang-froid qu'on croirait à une véritable logique, qui a affirmé que tout le pouvoir de la philosophie ne saurait excuser Dieu d'être l'auteur du péché¹, qui s'est exercé à renverser toute idée de liberté, c'est-à-dire, à anéantir la morale par sa base² — ce même Hume « a non seulement vécu tranquille au sein de l'aisance et de toutes les distinctions accordées au talent, mais encore, après sa mort, les honneurs accordés à sa mémoire ont surpassé tous ceux

1. VI^e Lettre, p. 387, d'après HUME. Cependant Maistre donne une idée erronée de l'argumentation de Hume qui n'est point aussi catégorique, quoique, en réalité, elle puisse mener en dernière analyse à cette conclusion sur la divinité. « As a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train he employed be long or short, so, whenever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest, and must both bear the blame, and acquire the praise, which belong to them... The answers to the first objection seem obvious and convincing. The second objection admits not of so easy and satisfactory an answer ; nor is it possible to explain distinctly, how the Deity can be the immediate cause of all the actions of men, without being the author of sin and moral turpitude. These are mysteries which mere natural and unassisted reason is very unfit to handle ; and whatever system she embraces, she must find herself involved in inextricable difficulties, and even contradictions, at every step which she takes with regard to such subjects. To reconcile the indifference and contingency of human actions with prescience, or to defend absolute decrees, and yet free the Deity from being the author of sin, has been found hitherto to exceed all the power of philosophy. Happy, if she be thence sensible of her temerity, when she pries into these sublime mysteries ; and, leaving a scene so full of obscurities and perplexities, return, with suitable modesty, to her true and proper province, the examination of common life, where she will find difficulties enow to employ her inquiries, without launching into so boundless an ocean of doubt, uncertainty, and contradiction ». HUME, *Philosophical Works*, Edinburgh, 1826, 4 vols, in-8°, t. IV. *An Inquiry Concerning the Human Understanding*, sect. 8, pp. 116-120, cf. aussi *id.*, t. II. *Dialogues Concerning Natural Religion*, p. 509 : « And is it possible Cleanthes, said Philo, that after all these reflections, and infinitely more, you can still persevere in your Anthropomorphism, and assert the moral attributes of the Deity, his justice, benevolence, mercy and rectitude, to be of the same nature with these virtues in human creatures ? His power we allow is infinite ; whatever he wills is executed : but neither man nor any other animal is happy ; therefore he does not will them happiness. His wisdom is infinite : he is never mistaken in choosing the means to any end : but the course of nature tends not to human or animal felicity ; therefore it is not established for that purpose. Through the whole compass of human knowledge there are no inferences more certain and infallible than these. In what respect, then, do his benevolence and mercy resemble the benevolence and mercy of men ?... Epicurus's old questions are yet unanswered... Is he willing to prevent evil, but not able ? then is he impotent. Is he able, but not willing ? Then is he malevolent. Is he both able and willing ? Whence then is evil ? »

2. VI^e Lettre, p. 387.

qu'il avait obtenus de son vivant, puisque la législature anglaise a accepté solennellement la dédicace d'une magnifique édition de son Histoire d'Angleterre »¹. Et si le roi et le Parlement d'Angleterre ont accepté cette dédicace, la raison en était que Hume ne leur paraissait nullement flétri par tout ce qu'il avait écrit contre la religion, c'est-à-dire que, pour eux, cette religion n'était qu'une opinion, sur laquelle on pouvait dire oui ou non, sans conséquence, comme sur une question de physique ou d'économie politique².

Les défauts et les erreurs du système anglican ne s'arrêtent pas là cependant, et Maistre passe à l'examen d'autres exemples de la nullité de ce système considéré comme véritable organisation religieuse.

« La hiérarchie anglicane, déclare-t-il, est isolée dans le christianisme : elle est donc nulle et il n'y a rien de sensé à répliquer à cette simple observation. Son épiscopat est également rejeté par l'Église catholique et par la protestante ; mais s'il n'est ni catholique ni protestant, qu'est-il donc ? Rien. C'est un établissement civil et local, diamétralement opposé à l'universalité, signe exclusif de la vérité »³. Quelques apologistes de l'anglicanisme, continue-t-il, font souvent appel à l'*établissement* pour justifier leur religion, sans s'apercevoir que « ce mot seul l'annule, puisqu'il suppose la nouveauté et l'action humaine, deux grands anathèmes également visibles, décisifs et ineffables »⁴ ; tandis que d'autres parmi eux, pour échapper à ces anathèmes, prennent l'étrange parti de soutenir qu'ils ne sont pas *protestants* mais *apostoliques*⁵. Or, ce ne sont là que des mots, et l'on serait tenté de croire à une plaisanterie, n'était qu'il n'est point permis de plaisanter sur des choses aussi sérieuses.

Du reste l'Église anglicane s'est déclarée nulle et ridicule dans l'acte même qui la constitue. Car, se basant sur trente-neuf articles de foi, qu'elle croit indispensables au salut et qu'il faut jurer avant d'appartenir à l'établissement, elle affirme néanmoins, dans un de ces articles mêmes, que Dieu n'a accordé l'infailibilité à personne sur la terre. Mais, demande Maistre, si l'infailibilité n'existe pas, sur quel droit l'Église anglicane fonde-t-elle sa prétention à donner des règles de foi à qui que ce soit ? Ne semble-t-il pas que « dans le

1. VI^e Lettre, etc., p. 388.

2. VI^e Lettre, etc., p. 390.

3. Du Pape, Conclusion, p. 385.

4. Id. ib.

5. Id. ib.

même moment, avec la même plume, avec la même encre et sur le même papier, elle déclare le dogme et déclare qu'elle n'a pas le droit de le déclarer ? »¹

Dans une autre sphère encore l'Église d'Angleterre se montre également illogique ; croyant que l'établissement du catholicisme dans leur pays entraînerait nécessairement la soumission complète à ce pouvoir étranger qu'est le Souverain Pontife, les Anglais rejettent le catholicisme, s'effrayant du terme même et criant immédiatement au *papisme* ; ils croient au plus haut point criminel tout désir de vouloir changer en quoi que ce soit la religion du pays. En effet, un membre du Parlement britannique (Lord Limerick) a déclaré en termes exprès que « si un roi d'Angleterre embrassait la religion catholique, il serait par le fait même privé de la couronne »². Or, comment Maistre, « je serais curieux d'apprendre pourquoi et comment Élisabeth et Henri VIII avaient sur leurs sujets plus de droit que Georges III n'en aurait aujourd'hui sur ses sujets protestants, et pourquoi les *catholiques* d'alors, forts de leurs privilèges naturels et d'une possession de seize siècles, n'étaient pas autorisés à regarder *leurs tyrans* comme déchus, par le fait même, de tout droit à la couronne »³. Rien certes n'est plus contraire à la véritable sagesse que de vouloir attenter au pouvoir établi d'un roi, attendu que la souveraineté est l'ouvrage de Dieu ; cependant il est permis aux catholiques de demander à quel moment des usurpateurs comme les Tudors devinrent réellement rois légitimes, et à quel instant la maison des Stuarts perdit ses droits naturels. Que les Anglais n'ont-ils apprécié ce raisonnement, que ne se sont-ils aperçus de leur inconséquence dans cette question ?⁴. Que n'ont-ils pensé, finalement, à l'affirmation d'un de leurs propres historiens qui a déclaré que le changement de religion qui s'était opéré en Angleterre au XVI^e siècle n'avait nullement pour objet l'établissement d'une vraie religion, mais avait été institué par les rois, « dans le seul but de voler les biens de l'Église » ?⁵

1. *Du Pape, Conclusion*, pp. 385-386.

2. *Parliamentary Debates*, vol. 4, London, 1805, in-8°, pp. 676-677. (Discours de Lord Limerick) cité dans *Du Pape, Conclusion*, p. 383.

3. *Du Pape, loc. cit.*

4. *Id.*, p. 384.

5. *Du Pape*, liv. III, ch. IV, p. 309. Voir HUME, *History of England*. Elizabeth, ch. XL, ann. 1568, (t. V, p. 152 : — « There was only one instance in which the spirit of contradiction to the Romanists took place universally in England : The Altar was removed from the wall, was placed in the middle of the church, and was thenceforth

La dernière preuve de l'illogisme fondamental de l'Église et de la doctrine anglicanes est offerte par le caractère et la nature de son ministère, car « c'est en Angleterre surtout que la dégradation du ministère évangélique est le plus sensible ». En effet, dans ce pays « les biens du clergé sont à peu près devenus le patrimoine des cadets de bonnes maisons... Le banc des évêques, dans la chambre des pairs, est une espèce de hors-d'œuvre qu'on pourrait enlever sans produire le moindre vide... Le clergé du second ordre est exclu de la représentation nationale » ¹, tandis qu'on voit un membre même de ce ministère, l'évêque Warburton, comprendre si mal le devoir qui lui incombe de répandre les enseignements de la véritable foi religieuse qu'il fonde une chaire, en mourant, uniquement pour prouver que le Pape est l'Antichrist — chaire qui, « à la honte de notre malheureuse nature, n'a pas encore vaqué » ². Certains auteurs anglais se sont efforcés de justifier le ministère de leur Église en prétextant la dégradation du ministère catholique. En effet, disent-ils, « si les ministres du culte catholique avaient eu plus généralement l'esprit de leur état, dans le vrai sens du mot, les attaques contre la religion n'auraient pas été aussi fructueuses... Heureusement pour la cause de la religion, des mœurs et du bonheur d'une population nombreuse,

denominated the communion-table. The reason why this innovation met with such general reception, was, that the nobility and gentry got thereby a pretence for making spoil of the plate, vestures, and rich ornaments which belonged to the altars... ») Comme l'on voit Maistre déformer quelque peu les paroles de Hume qui, quelque sceptique qu'il fût, ne dénia point la sincérité religieuse des Protestants anglais. Au même chapitre et quelques pages plus haut son jugement sur le renouveau religieux est autrement généreux que Maistre voudrait nous le faire croire — « Of all the European churches which shook off the yoke of papal authority, no one proceeded with so much reason and moderation as the church of England; an advantage which had been derived partly from the interposition of the civil magistracy in this innovation, partly from the gradual and slow steps by which the reformation was conducted in that kingdom. Rage and animosity against the catholic religion was as little indulged as could be supposed in such a revolution. The fabric of the secular hierarchy was maintained entire. The ancient liturgy was preserved, so far as was thought consistent with the new principles. Many ceremonies, become venerable from age and preceding use, were retained. The splendor of the Romish worship, though removed, had at least given place to order and decency. The distinctive habits of the clergy, according to their different ranks, were continued. No innovation was admitted, merely from spite and opposition to former usage. And the new religion, by mitigating the genius of the ancient superstition, and rendering it more compatible with the peace and interests of society, had preserved itself in that happy medium which wise men have always sought, and which the people have so seldom been able to maintain ». HUME, *op. cit.*, ch. XL, pp. 149-150.

1. *Du Pape*, Liv. III, ch. III, pp. 293-294.

2. *Du Pape*, liv. III, ch. III, p. 295.

le clergé anglais, soit anglican, soit presbytérien est tout autrement respectable, et il ne fournit aux ennemis du culte ni les mêmes raisons ni les mêmes prétextes »¹. Or, commente Maistre, il est difficile de voir sur quoi porte cette comparaison, puisque, pour être sûr d'une telle affirmation, il faudrait pouvoir comparer sacerdoce à sacerdoce, ce qui est impossible attendu qu'il n'existe plus de véritable sacerdoce dans aucune des églises protestantes, le *prêtre* ayant disparu avec le *sacrifice* et ayant cédé la place au jugement individuel².

C'est du reste le même défaut fondamental du Protestantisme, le jugement particulier, qui rend si stérile, en comparaison des missions catholiques, l'œuvre d'une organisation telle que la Société biblique ; ce n'est point la *lecture*, c'est l'enseignement de l'Écriture sainte qui est utile, et il ne saurait être fait que par un ministre véritablement illuminé, expliquant aux fidèles la parole écrite³. L'Église anglicane d'ailleurs semble se douter du danger d'une telle organisation, et si elle a gardé le silence sur cette question c'est qu'elle « se trouve placée dans la pénible alternative, ou d'approuver une société qui l'attaque dans ses fondements, ou d'abjurer le dogme insensé et cependant fondamental du protestantisme, le jugement particulier »⁴.

L'Église anglicane se débat dans cette foule d'erreurs. Cependant, réitère Maistre, revenant à sa première affirmation au sujet de cette même Église, elle est certainement celle qui se rapproche le plus du catholicisme et qui semble devoir revenir la première à l'unité⁵. « Le temps est venu de reprendre en sous-œuvre ce palais détruit avec tant de fracas. Et le moment est venu peut-être de faire rentrer dans le sein de l'Église les Grecs, les Luthériens, les Anglicans et les Calvinistes... Les mêmes Anglais qui, les premiers, se sont soustraits à l'empire de l'Église catholique, sont aujourd'hui ses plus zélés défenseurs... et doivent, en effet, suivant toutes les apparences, revenir les premiers à l'unité »⁶. « Tout semble démontrer que les Anglais sont destinés à donner le branle au grand mouvement

1. Article d'un anonyme dans la *Bibliothèque britannique* (mars 1798, in-8° p. 282) sur l'*Enquirer* de GODWIN, cité dans *Du Pape*, liv. III, ch. III, pp. 290-291.

2. *Du Pape*, liv. III, ch. III, p. 291.

3. *Soirées*, XI^e Entretien, pp. 240-241.

4. *Id.* cf. aussi *Du Pape*, liv. III, ch. I, pp. 254-255.

5. Voir *supra*, p. 172.

6. *Du Pape*, liv. I, ch. IX, p. 67.

religieux qui se prépare et qui sera une époque sacrée dans les fastes du genre humain. Pour arriver les premiers à la lumière parmi tous ceux qui l'ont abjurée, ils ont deux avantages inappréciables et dont ils se doutent peu ; c'est que, par la plus heureuse des contradictions, leur système religieux se trouve à la fois, et le plus évidemment faux, et le plus évidemment près de la vérité » ¹. Faux, nous l'avons vu, de bien des points de vue ; possédant néanmoins des vertus considérables qui le tiennent toujours près de la vérité. En effet, remarque Maistre, « retenus par les mains de trois souverains terribles qui goûtaient peu les exagérations populaires, et retenus aussi, — c'est un devoir de l'observer — par un bon sens supérieur, les Anglais purent, dans le XVI^e siècle, résister jusqu'à un point remarquable au torrent qui entraînait les autres nations et conserver plusieurs éléments catholiques » ². De là le caractère ambigu de l'Église anglicane, laquelle d'après des témoignages anglais « n'est pas l'épouse légitime, mais la maîtresse du roi. Cependant quoique fille évidente de Calvin, elle n'a point la mine effrontée de ses sœurs. Levant la tête d'un air majestueux, elle prononce assez distinctement les noms de Pères, de Conciles, d'Église et de Chefs de l'Église ; sa main porte la crosse avec aisance ; elle parle sérieusement de sa noblesse ; et sous le masque d'une mitre isolée et rebelle, elle a su conserver on ne sait quel reste de grâce antique, vénérable débris d'une dignité qui n'est plus » ³. Le docteur Burney offre un jugement remarquable sur le même sujet ⁴, tandis que

1. *Du Pape, Conclusion*, p. 382.

2. *Du Pape, Conclusion*, p. 387.

3. *Id.*, p. 387. D'après un morceau de Dryden tiré de *The Hound and the Panther*. Voir *Poetical Works of John Dryden*, London, 1893, in-8°, p. 256, vers 393-398.

.... As the mistress of a monarch's bed
Her front erect with majesty she bore,
The crosier wielded and the mitre wore ;
Shewed affectation of an ancient line
And Fathers, councils, churches and church's head
Were on her rev'rend Phylacteries read.

4. Voir dans l'*European Magazine*, vol. 18, août 1790, in-8°, p. 115 : *An Extract from Dr Burney's « A General History of Music from the earliest ages to the present period »* : When Elizabeth first met her parliament, she desired them to consider religion without heat, partial affection, or using any reproachful terms of Papist or heretic ; and that they would avoid the extremes of idolatry and superstition on the one hand, and contempt and irreligion on the other. And thus this wise princess seems always to have steered, according to the true spirit of the Church of England, between the extremes of superstitious bigotry, and irreverent fanaticism ; a golden mean that seems best to suit with our mixed government, which is neither wholly monarchical nor democratical, but, when well administered, a perfect compound

Burke, le célèbre orateur de la Grande-Bretagne, cite le jugement de certains dissidents moins polis et plus tranchants, qui affirment que « l'Église de Rome est une prostituée ; celle d'Écosse une entretenue, et celle d'Angleterre une femme de moyenne vertu entre l'une et l'autre »¹.

Mais les Anglais doivent méditer une affirmation d'un de leurs propres législateurs, qui a très bien aperçu combien les Églises catholiques et anglicanes se rapprochent. En effet, le procureur du roi affirme, lors des débats qui ont lieu en Angleterre au sujet de l'émancipation des catholiques, que « c'est absolument la même chose pour l'Angleterre de révoquer les lois portées contre les Catholiques, ou d'avoir sur-le-champ un parlement catholique et une religion catholique, au lieu de l'établissement actuel »². Et d'autres Anglais, ceux-là non les mieux disposés pour le catholicisme, se voient forcés d'admettre la supériorité et la priorité de cette forme de la religion sur toutes les sectes dissidentes. Hume affirme que « beaucoup des pouvoirs assumés par l'Église de Rome étaient très anciens et devançaient même la plupart des établissements politiques de l'Europe »³, tandis que l'évêque Newton, pourtant Protestant juré, avoue sans ambages que « les germes du papisme furent semés dès le temps des apôtres »⁴.

Or, affirme Maistre, puisque toutes les sectes ne sont en réalité

of both ; being neither so parsimonious or indigent as to degrade the King, or the great officers of the realm, below that dignity which imposes reverence and respect ; nor to require a ruinous pomp and luxury ; but consistent with such splendour, magnificence, and encouragement of elegant arts and liberal science, has become a great and affluent state, equally assured from regal tyranny and popular insolence », — cité dans *Du Pape. Conclusion*, p. 388, note 1.

1. *European Magazine*, t. 17, 1790. *Discours de Burke* du jeudi 2 mars 1790, pp. 221-227. (« They (the dissenters) called the church of Rome a strumpet ; the Kirk of Scotland a kept mistress, and the Church of England an equivocal lady of easy virtue between the one and the other »). Maistre se rapporte à ce discours dans *Du Pape*, *loc. cit.*

2. Voir COBBETT, *Parliamentary Debates*. (London, 1805, in-8°, t. IV, p. 943), cité dans *Du Pape, Conclusion*, p. 387.

3. HUME, *History of England*, t. 4, ch. XXIX, ann. 1521, (p. 37) ; « Many of the powers indeed assumed by the church of Rome were very ancient and were prior to almost every political government established in Europe. But as the ecclesiastics would not agree to possess their privileges as a matter of civil right, which time might still render valid, but appealed to a divine origin, men were tempted to look into their primitive charter and they could, without much difficulty, perceive its defect in truth and authenticity », — cité dans *op. cit.*, p. 389.

4. Voir ses *Dissertations on the Prophecies* (p. 148, dans t. I. des *Works*. London 1782, 3 vols, in-4°), cité dans *op. cit.*, p. 389.

que des branches de la vraie religion, puisque malgré toutes les erreurs qui pullulent dans le système anglican, l'Église d'Angleterre est encore celle qui se rapproche le plus du catholicisme, puisque finalement l'opinion anglaise elle-même admet la priorité et la supériorité du catholicisme sur l'anglicanisme, l'Angleterre devrait la première se montrer disposée à rentrer dans l'unité catholique et à favoriser ainsi les enseignements de la seule religion vraie, une et éternelle. « Nobles Anglais, conclut-il, apostrophant les Protestants d'Angleterre, vous fûtes jadis les premiers ennemis de l'unité ; c'est à vous aujourd'hui qu'est dévolu l'honneur de la ramener en Europe. L'erreur n'y lève la tête que parce que nos deux langues sont ennemies ; si elles viennent à s'allier sur le premier des objets, rien ne leur résistera. Il ne s'agit que de saisir l'heureuse occasion que la politique nous présente en ce moment ; un seul acte de justice, et le temps fera le reste » ¹.

III.

Il est extrêmement curieux de voir la façon paradoxale dont Joseph de Maistre a voulu justifier la religion catholique. Ayant pris, dans presque toutes les parties de son œuvre, la défense de la religion du point de vue de la philosophie pure ou de la haute métaphysique — et nous avons vu, par sa critique de certains aspects de la pensée anglaise, que la religion qu'il défend est loin d'être le pur catholicisme de stricte observance — il s'est réservé cependant une autre tâche, complémentaire de la première, et non moins importante pour un adversaire des principes philosophiques de la Révolution, celle de disculper, contre les attaques des « philosophes », les manifestations temporelles du dogme, de démontrer, en réunissant les témoignages historiques, l'unité essentielle de la religion catholique comme puissance sociale.

Il n'y a là, dira-t-on, rien de très original, rien de véritablement neuf : l'*Histoire des variations* et plus encore le *Discours sur l'histoire universelle* avaient déjà utilisé et d'une façon plus complète, plus convaincante, la thèse de l'unité historique du dogme catholique, de sa vérité une et éternelle, de son action continue à travers les âges. Pourtant, Joseph de Maistre, grâce aux nouvelles découvertes des orientalistes et des exégètes de son siècle, grâce aussi — et c'est

1. *Du Pape, Conclusion*, p. 388.

peut-être la partie la plus paradoxale de son argumentation — grâce aux idées avancées par les « philosophes » mêmes, Maistre a donné une interprétation de cette théorie de la Providence qui marque un progrès notable sur celle de ses prédécesseurs puisqu'elle s'efforce de faire entrer en ligne de compte d'une part de nouveaux faits tirés surtout de l'histoire orientale, d'autre part une version de la chute de l'homme et de l'établissement du culte catholique plus en harmonie avec l'histoire universelle, désormais fort élargie, que celle des apologistes qui l'avaient précédé.

Pour Maistre la création divine ne fait pas de doute ; elle a été accompagnée d'une révélation primitive que les hommes ont abandonnée tout en en conservant des traces ; quelques-uns d'entre eux l'ont retrouvée au moment de l'établissement de l'église chrétienne, qui leur a offert comme une seconde révélation qui appuie la première ; les dissidents, finalement, qui refusent d'accepter l'autorité de cette seconde révélation, travaillent cependant à en établir la vérité puisque leur religion naturelle, cette religion positive qui a précédé la fondation de l'Église, n'est autre chose que la religion primitive révélée aux hommes avant leur chute. Le *consensus*, le consentement général des hommes est donc avéré par l'exemple même de ceux qui le nient avec tant d'énergie et qui travaillent non pas à détruire l'unité mais au contraire à la démontrer et finalement à la rétablir.

Telle est l'argumentation paradoxale de Maistre pour justifier sa religion. Cette argumentation même est fondée sur un autre paradoxe, ou tout au moins sur des preuves qui ont dû le paraître à ses lecteurs français. Car, employant *contre* les « philosophes » l'exemple qu'ils avaient utilisé le plus souvent *en faveur* de leur thèse, Maistre y fait appel de son côté *pour la détruire*. Effectivement, c'est l'érudition *anglaise*, invoquée à tant de reprises par les « philosophes » de France dans leurs attaques contre l'église catholique, qu'il leur oppose maintenant pour prouver la vérité éternelle du dogme, et c'est l'exemple de la religion *anglaise*, qui par sa séparation avait paru motiver le plus clairement leurs attaques, qu'il met en avant pour en prouver l'unité.

Rien de plus concluant, au premier abord, que cette façon de procéder, puisqu'elle révoque en doute l'autorité que les « philosophes » avaient puisée dans leur connaissance des choses anglaises, et qu'elle prétend s'appuyer sur une compréhension de la pensée anglaise autrement étendue, bien plus détaillée, plus *moderne*

même que la leur. Aux tendances séparatistes que les « philosophes » avaient cru apercevoir au sein de la pensée religieuse anglaise, Maistre oppose des exemples tirés de l'histoire britannique qui renforcent la thèse de l'unité, et, faisant flèche de tout bois, citant contre les « philosophes » des idées qu'il avait puisées chez les théologiens et les savants orthodoxes, écrivains qui représentaient plus complètement à son avis la véritable pensée anglaise, il conteste le principe si cher à ses adversaires, celui de la fausseté de la morale catholique. Et cela il a pu le faire, d'abord en montrant une connaissance plus approfondie du mouvement des idées religieuses en Angleterre, ensuite en dressant, contre l'orientalisme sinon fantaisiste tout au moins, par comparaison, très superficiel, des « philosophes », les enseignements de la science comparative des religions et des civilisations antiques, science qui, nous l'avons vu, venait justement de s'instituer.

Rien de plus concluant au premier abord, avons-nous dit, que cette méthode. Et cependant sa valeur se trouve infirmée ou du moins fort diminuée sur deux points d'une importance considérable, l'un général et l'autre particulier, l'un se rapportant à la pensée générale de Maistre et l'autre à son interprétation particulière des autorités anglaises qu'il met en cause. Car il accepte comme pré-misse de sa pensée religieuse une idée qu'il aurait fallu examiner de beaucoup plus près, à savoir l'hypothèse indémontrée — et jusqu'ici indémontrable — de l'unité de la vérité ; et il oublie de se demander si l'usage qu'il fait de ses sources anglaises est strictement légitime, c'est à dire s'il n'altère pas les intentions des auteurs anglais dont il se réclame et, ce qui est probablement encore plus important, si ces auteurs font véritablement autorité, et s'ils ne peuvent être invoqués que dans le sens de la thèse de Maistre. Et voilà deux grandes faiblesses de son argumentation religieuse qui doivent être soulignées.

Habitué, comme ce *Philosophe inconnu* dont les doctrines se rencontrent si étrangement avec les siennes¹, à concevoir l'existence d'une seule religion supérieure, base de toutes les religions, vraies ou fausses, qui ont existé depuis le commencement des âges historiques, Joseph de Maistre, conformément aux tendances de synthèse mystique qui caractérisent son esprit, ne trouve aucune

1. Voir DERMENGHEM, *Joseph de Maistre mystique*. Paris, 1923, in-8°, 1^{re} Partie, ch. II.

difficulté à voir, dans le développement synchrétique même du christianisme, les preuves les plus claires, non seulement de l'existence d'une révélation première, mais encore de l'action ininterrompue d'un seul système de morale régissant les peuples les plus divers. Les traces de cette révélation peuvent être relevées, d'abord dans les mystères des religions antiques, ensuite dans les principes de la franc-maçonnerie, finalement dans les littératures et les mœurs des pays les plus éloignés les uns des autres¹, tandis que les principes les plus indispensables de la morale se trouvent avérés du fait qu'ils ont été pratiqués partout et par tous².

Mais, remarquons-le bien, cet argument repose sur un postulat entièrement gratuit et que nous avons déjà signalé, à savoir l'hypothèse plus que douteuse de l'existence d'une seule vérité qui se trouve miraculeusement être à la fois celle de la religion naturelle ou positive et de la religion révélée. Or, quand bien même les deux enseignements coïncideraient — et les exemples cités par Maistre sont loin d'être probants — rien ne nous porte à croire que cette coïncidence soit nécessairement le fait d'une puissance surnaturelle ayant communiqué ses volontés aux hommes par l'intermédiaire d'une révélation primitive, et que, là même où il y a coïncidence, elle puisse être invoquée pour démontrer la supériorité incontestable d'une seule religion, la chrétienne, et, bien plus encore, celle d'une partie seulement de la religion chrétienne, à savoir le catholicisme. Bref, il n'est point du tout certain, quoi qu'en dise Joseph de Maistre, que le catholicisme — ou même le christianisme — soit cette religion supérieure qu'il préconise avec tant de ferveur, et, qui plus est, qu'il soit donné à aucune religion humaine de détenir, à elle seule, la vérité absolue.

Si, dans le système chrétien, sont réunies des croyances et des pratiques que l'on retrouve dans la plupart des grands systèmes religieux du monde, ces analogies ne peuvent être utilisées pour prouver la priorité et la supériorité du christianisme que par un esprit qui a déjà ses convictions sur ce sujet. Au contraire, il appert, d'après les recherches d'érudits modernes, que les éléments constitutifs du catholicisme, tel qu'il se trouve décrit par Maistre, dérivent en grande partie, non pas d'une révélation primitive, mais purement et simplement de ces religions antiques que le christianisme a remplacées. Autrement dit, le christianisme a procédé,

1. Voir *supra*, pp. 155-160.

2. *Id.*, pp. 161-166.

non pas comme une religion parfaite dont les doctrines ne se sont corrompues que pour évoluer de nouveau vers un état de perfection primitive mais, bien au contraire, comme tous les cultes connus, c'est-à-dire que, de doctrines éparses, recueillies soit dans les mythes, soit dans des mystiques quelconques, soit encore dans des systèmes philosophico-religieux tels que le mithraïsme, le manichéisme ou le néo-platonisme, le christianisme a construit, par absorption et par fusion d'éléments hétérogènes, un système de dogmes qui a évolué, conformément aux besoins et aux aspirations des sociétés auxquelles il s'est imposé, depuis un premier état de rudesse et de barbarie vers l'état infiniment plus compliqué, plus civilisé où il se trouve aujourd'hui ¹.

Que les éléments constitutifs de la vérité selon la foi catholique se trouvent épars dans les systèmes religieux de l'époque pré-chrétienne, c'est ce qu'on ne saurait contester. Loin de nous d'en vouloir conclure cependant, comme l'a fait Joseph de Maistre, à la priorité et à la supériorité de la révélation chrétienne. Car il existe dans son raisonnement une faiblesse évidente qui vient de ce qu'il a pris pour une démonstration logique ce qui n'est, somme toute, qu'une croyance aveugle. Effectivement la conclusion qu'une révélation primitive a devancé nécessairement la religion naturelle ou positive ne s'ensuit aucunement du fait que le dogme, tel qu'il a été établi par l'Église, s'est aggloméré certaines croyances soi-disant universelles. Mais, au contraire, l'hypothèse d'une double révélation constituerait une double difficulté, tandis que le parallélisme des dogmes pourrait être invoqué tout aussi vraisemblablement en faveur d'une religion positive et antérieure bien autrement naturelle que la religion catholique, quand il ne marquerait pas même de simples étapes dans le progrès des hommes vers une conformité religieuse encore hypothétique et en tous points inconnue.

Mais Joseph de Maistre n'envisage même pas de telles difficultés. Instinctivement convaincu de la vérité intrinsèque du catholicisme, se fondant sur la croyance la plus formelle, il ne conçoit pas que l'on puisse douter de l'autorité divine du catholicisme. Car, de ce que le catholicisme est d'origine divine, il s'ensuit qu'il

1. Voir HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity*, London, 1908, 2 vols, in-8°, (trad. angl. sur la 2^e éd. allemande), t. I, liv. I. *Epilogue. Christianity as a Syncretistic Religion* ; E. E. KELLETT, *A Short History of Religions*, London, 1933, in-8°, ch. VII. *Christianity as a Syncretistic Religion*, et HARNACK, *History of Dogma*, London. 1905, 2 vols, in-8°, (trad. angl. sur la 3^e éd. allemande) *passim*.

doit être littéralement vrai puisque l'Être divin dont il dérive a pris sur lui de le communiquer par voie de révélation à ses créatures. La révélation catholique est donc avérée par Dieu lui-même qui l'a communiquée aux hommes.

Or, point important entre tous, c'est de là, et non pas d'une révélation primitive ni d'une religion naturelle positive, que Joseph de Maistre est parti pour justifier sa religion à lui. Méconnaissant la contribution de ses adversaires, refusant de reconnaître qu'ils avaient, continuellement et d'une façon éclatante, insisté sur l'universalité de la religion naturelle, Maistre adopte sans scrupule leur propre procédé qui revient à chercher dans les cultes les plus divers les éléments constants de la croyance universelle — traduisant pourtant ces doctrines devant le tribunal, non de la raison, mais du dogme catholique. Ce qui coïncide avec ce dogme est d'emblée acquis et attesté ; ce qui ne s'y prête pas est rejeté comme faux, le critérium utilisé n'étant ni le consentement universel ni la raison éternelle, mais le corps de doctrine de l'Église, mais la vérité incontestable du culte catholique.

C'est en rapport avec les dogmes dits inaltérables de l'Église catholique que sont appréciées dans le système maistrien les pratiques, les cérémonies et les prophéties de l'antiquité. Jugées d'après la vérité globale, une et absolue, de l'Église de Rome, celles qui ne cadrent pas avec cette vérité sont mises sur le compte de l'erreur humaine, celles qui, plus heureuses, répondent aux exigences de la première déité originelle — déité, remarquons-le, qu'elles avaient probablement contribué elles-mêmes à concevoir — trouvent grâce devant la vérité catholique et sont autorisées à s'y incorporer. De telle sorte que l'Église ne peut jamais être dans l'erreur, comme elle ne peut point aussi être inculpée de désunion.

La vérité incontestable de l'Église une et indivisible est le point de départ de l'érudition de Maistre, et il ne trouve donc aucune difficulté, grâce à ce principe de distinction que nous venons d'exposer, à amener à l'appui de son argumentation les exemples apparemment les plus divers et partant les plus concluants. Ces exemples cependant ont été choisis uniquement par rapport à la croyance intuitive, qui est le fond même de sa pensée, la foi en la vérité selon le dogme, et tels quels ils sont interprétés de façon à étayer la thèse qu'il défend.

Il se pourrait qu'il en existât pourtant d'autres interprétations que Maistre n'envisage point ou que les nécessités de l'apologé-

tique chrétienne lui aient fait passer sous silence. Les Japonais, les Romains, les païens les plus endurcis admettaient, dit-il, l'importance de la révélation chrétienne puisqu'ils se mettaient à l'étudier et à la commenter dès qu'ils en avaient connaissance, ou même avant qu'ils eussent compris ce que c'était que le christianisme. L'intérêt qu'ils y portaient prouve de façon éclatante qu'ils reconnaissaient la nécessité de certains dogmes qui sont ceux du catholicisme. Mais il n'est point du tout démontré qu'ils le faisaient parce qu'ils sentaient que le christianisme était la religion parfaite qu'attendait le monde. Au contraire, il est aussi, voire même *plus* vraisemblable que les Japonais l'étudiaient parce que, précisément, ils sont « le peuple le plus intelligent de l'Asie », c'est-à-dire par pure curiosité intellectuelle, tandis que les philosophes et la population de Rome ne le faisaient sans doute que par suite de cette tendance naturelle à leur propre religion qui les amenait à étudier tous les autres cultes et finalement à les incorporer dans le large *cultus* impérial¹.

1. Cf. KELLETT, *op. cit.*, ch. III, *Roman Religion*, p. 101 : « The single Imperial power of Rome, compelling a unity in secular affairs, and, by its easy system of roads and sea-ways, familiarising one people with another, aided the growth of the idea of unity in religion also. Narrow patriotism died out. A man was far more proud of being a Roman citizen than of being a Cappadocian or a Numidian. When Julius Caesar enfranchised the Gauls, he made them, in a sense, cease to be Gauls altogether. And with local patriotism the local gods died also ; or, if we prefer so to put it, the enlargement of the Cappadocian into the Roman meant that the Cappadocian god put on the character of Jupiter Optimus Maximus. The tiny deities of Lycaonia became manifestations of Zeus and Hermes ; the single Imperial Power was accustoming men to think of a single religion ; and peoples which had been worshipping the most diverse gods began to discover that they had really been worshipping the same divinities after all. » p. 103 : « As the households coalesced into the city, the deities enlarged also. Janus, originally the spirit of the hut door, became the god of the city gate ; Vesta now had a hearth on which the sacred fire of the city was kept perpetually burning. And, as the verge of Rome extended, as she obtained the primacy first among the Latin cities and then in Italy itself, foreign gods, more personal and more clearly visualised than the native deities, were introduced. Hercules, for example, came in as a trade-god, probably through intercourse with some Greek colony ; and the « Great Twin Brethren », Castor and Pollux, perhaps entered in the same way, though the famous tradition ascribes their coming to gratitude for their aid in battle. Minerva, a craft-goddess, was borrowed from the Tuscans, who had themselves annexed her from some Italian tribe. Diana, the wood-spirit of Aricia, became a Roman goddess when Rome became head of the Latin League, of which Aricia had been the religious centre. In a sense even Jupiter Optimus Maximus is a new god — his titles imply that, among all the Jupiters worshipped by the Latins, he, as the Roman deity, is now the best and greatest... Never was a nation more receptive, on this side, than the Roman. » Cf. aussi les chapitres sur la religion romaine dans *Le Génie romain* de GRENIER (t. XVII

Maistre cependant, devant la nécessité de défendre le culte catholique contre les attaques des « philosophes », partit de ce principe que ce culte est la plus vraie des religions, tout comme Chateaubriand devait partir de celui qu'elle est la plus belle et la plus poétique, et il refusa de reconnaître la possibilité qu'elle pût évoluer comme n'importe quelle autre religion, arriver, en assimilant des idées et des principes communs à une foule de systèmes, à un état de perfection ultérieure qu'on ne connaissait pas encore. Autrement dit, tout devait tendre, selon sa manière de voir, vers cette religion parfaite qu'est le catholicisme, vers cette vérité une et absolue que nous l'avons déjà vu accepter comme prémisse de sa pensée religieuse ; le catholicisme était pour lui le but vers lequel tendait le développement religieux de l'humanité, au lieu d'être, comme nous pencherions plutôt à le croire aujourd'hui, une simple étape dans une plus vaste évolution.

Son explication de l'origine et du caractère de la franc-maçonnerie offre, à ce sujet, un commentaire particulièrement significatif et instructif. Car, décidé à prouver la respectabilité de cette organisation que beaucoup de critiques avaient rendu responsable en partie des méfaits de la Révolution, convaincu par sa propre expérience que les loges maçonniques avaient des tendances religieuses très voisines des principes du catholicisme, Maistre conclut immédiatement, de cette similitude, que ces tendances étaient dues à un fonds d'idées relevant de la révélation primitive et évoluant vers une conformité avec le dogme tel qu'il a été établi par l'Église. Mais, là encore, il prend pour certaine une équivalence qui n'existe que dans son propre esprit — l'équivalence entre la religion positive, universelle et la religion catholique, qu'il considère, sans autre fondement que sa foi, comme la religion entre toutes parfaite — et c'est ainsi qu'il a pu affirmer que la franc-maçonnerie n'est qu'une branche du Christianisme, point discutable et destiné probablement, vu le secret que gardent les membres du groupe, à rester à jamais indécis.

L'argumentation religieuse de Maistre offre donc d'abord un cas notoire de *special pleading* en faveur du catholicisme. Les exemples qu'il allègue sont loin d'être sans valeur cependant. L'érudition dont il témoigne, et qui était destinée à prouver l'excellence du

de la collection *Evolution de l'Humanité*), Paris, 1925, in-8°, 1^{re} Partie, ch. IV. *L'ancienne religion romaine* ; 2^e Partie, ch. III. *Les transformations de l'esprit religieux* et 3^e Partie, ch. V. *La religion impériale*.

catholicisme, offre en même temps la preuve qu'il envisageait très nettement la possibilité de la création d'une nouvelle science très importante, celle de la religion comparée. Son interprétation des faits est quelquefois douteuse, le principe d'exclusion par lequel il se débarrassait d'exemples contraires à sa thèse est peu favorable à des explications strictement scientifiques, et son désir d'étayer la seule doctrine catholique le rend souvent injuste envers quiconque ne pense pas exactement comme lui, ou trop crédule par contre devant tout élément d'érudition, légitime ou non, propre à renforcer sa propre thèse. N'empêche cependant que, tout en faisant une entorse à la vérité scientifique, il a indiqué à ses contemporains un champ fertile à creuser dans l'histoire du développement humain, le domaine des idées religieuses étudiées dans leurs rapports et leur évolution.

Son explication de l'origine des principes ésotériques de la Franc-maçonnerie est, de ce point de vue, significative. Il est douteux, ou tout au moins problématique, que la Franc-maçonnerie en général ait eu quelque rapport important avec les mystères ou les cérémonies de cultes anciens, et le témoignage de Henry, que Maistre intercale dans le cours de son argumentation ne prouve rien en faveur de ce point de vue, sinon l'ancienneté de l'organisation maçonnique et une relation après tout purement utilitaire entre les loges et la religion. Mais le renvoi aux mystères, expliqués et commentés par des savants anglais, montre que Maistre se rendait compte de l'importance inestimable de l'histoire religieuse, et qu'il appréciait, au moins partiellement, l'étude scientifique des cérémonies pratiquées par les hommes de l'antiquité. Ces mystères jouent en effet un rôle considérable dans l'expansion du sentiment religieux, ainsi que le démontrent les recherches des comparatistes modernes. Ils ont influencé très nettement le développement du christianisme ¹, et peuvent être considérés comme l'une des plus grandes forces qui ont amené une conception unitaire de la religion ², appuyant même

1. Cf. HARNACK, *Mission and Expansion*, etc., t. I, pp. 236-237 ; « The great speculative efforts of the syncretistic philosophy of religion... were based upon the mysteries... It disengaged profound conceptions and rendered them articulate ». Cf. KELLETT, *op. cit.*, ch. VII, *passim*.

2. « As people began to reflect upon such myths and such rites, (ceux de Dionysus), a new symbolic meaning was attached to them. The gods had been personifications of natural processes, which, by the laws of the human mind, could not but be treated as persons. It is probable that, in very early times, philosophical thought had dwelt on these deities, and had developed a highly symbolic form of worship, especially for the benefit of the initiated. This form was

certainement, ainsi que le démontre Maistre, la doctrine de l'immatérialité de l'âme ¹.

Mais, encore une fois, cela ne prouverien en faveur du catholicisme sinon que ce culte a, ou bien adopté certaines pratiques déjà établies des religions de l'antiquité, ou bien suivi — indépendamment peut-être, mais cela est peu probable — la même évolution que la plupart des religions humaines. De toute façon la preuve de la *supériorité* du catholicisme n'à guère avancé pour cela, malgré tous les efforts de Joseph de Maistre.

Les témoignages de l'histoire universelle en faveur des principes indispensables du dogme se prêtent peu, eux aussi, à cette interprétation toute particulière, Que la circoncision, le baptême et même la théorie de la présence réelle se trouvent répandus parmi les sauvages de l'Amérique, que le *Pollion* de Virgile parle de la naissance d'un enfant dont la venue signalerait l'avènement de l'âge d'or, que la philosophie et la nouvelle ethnologie semblent témoigner en faveur de l'hypothèse selon laquelle l'humanité serait descendue d'un seul couple, soit ; mais cela prouve, non pas que le catholicisme est *supérieur* aux religions où de telles hypothèses sont en vigueur, mais qu'il leur *ressemble* seulement. De là à la certitude que le catholicisme est la religion parfaite du monde il y a un abîme !

known as a Mystery — its essential doctrines were secret. To the outer world the myths and the rites remained crude and vulgar : the gods were worshipped in total ignorance of their origin. But the Mysteries still went on, and with the growth of general civilisation, the Mystery-worship began to be preferred to all other kinds : it represented so obviously a profounder emotion and a truer religious sense, and answered so clearly to men's higher desires that for a very long time it was probably by far the highest expression of the Greek attitude toward the divine ». KELLETT, *op. cit.*, ch. IV, pp. 136-137.

1. « But the great mysteries of Eleusis certainly fostered the hopes of immortality. The conviction grew stronger that the Initiated would have a happier lot in the life to come ». CARPENTER, *Comparative Religion*, ch. VIII, p. 239. « In yet another respect Irenaeus and Hippolytus denote an immense advance beyond the Apologists, which, paradoxically enough, results both from the progress of Christian Hellenism and from a deeper study of the Pauline theology, that is, emanates from the controversy with Gnosticism. In them a religious and realistic idea takes the place of the moralism of the Apologists, namely, the deifying of the human race through the incarnation of the Son of God. The apotheosis of mortal man through his acquisition of immortality (divine life) is the idea of salvation which was taught in the ancient mysteries. It is here adopted as a Christian one, supported by the Pauline theology (especially as contained in the Epistle to the Ephesians), and brought into the closest connection with the historical Christ, the Son of God and Son of man (*filius dei et filius hominis*). What the heathen faintly hoped for as a possibility was here announced as certain, and indeed as having already taken place ». HARNACK, *History of Dogma*, London, 1896, 2 vols, in-8°, t. II, ch. I, pp. 10-11.

Il était tentant, certes, pour un apologiste du catholicisme d'établir de tels parallèles lesquels, s'ils ne pouvaient être définitivement réfutés, ne pouvaient pas davantage être prouvés, sinon à un esprit qui originellement les acceptait, et cela même sans preuves ! Des « évidences » de ce genre cependant, fondées comme elles le sont en dernière analyse sur l'autorité incontestable du dogme, — et les Pope et les Jones qui les commentent ne font, malgré une érudition spécieuse, que ramener à l'appui de la doctrine immuable les analogies seules susceptibles de l'étayer, sans se préoccuper de considérations historiques ou scientifiques — de telles « évidences » ne prouvent que la généralité de certaines croyances qui se retrouvent aussi dans le catholicisme.

La sociologie comparative, que Maistre invoque ensuite en faveur de sa thèse, démontre clairement comment ses préventions instinctives l'aveuglent sur la véritable portée des faits qu'il cite. Car de ce que, parmi certaines nations, il existe un enseignement général au sujet du bien et du mal qui ressemble à celui de l'Église catholique, on ne saurait légitimement conclure à l'excellence indiscutable de ce dernier. Au contraire, si le parallélisme, sur certains points, de la religion naturelle et de la religion catholique semble consacrer la justesse des dogmes catholiques, pourquoi, par le même raisonnement, les divergences ne prouveraient-elles pas aussi légitimement que sur certains autres points l'Église est dans l'erreur ? L'argument fondé sur le consentement universel n'est valable en cette occurrence que s'il est vraiment universel, et si des exemples du contraire peuvent être allégués, il est difficile de voir en vertu de quelle autorité l'on pourrait opter entre les deux témoignages, fondés tous les deux sur des faits également dignes de créance, puisque tirés de l'expérience.

Selon Maistre l'on devrait choisir celui qui coïncide avec la doctrine de l'Église, ce qui offrira le plus sûr des guides pour la connaissance de la vérité. Mais c'est prendre comme critérium cela même qu'il faudrait prouver, c'est soumettre les faits à une prémisses qu'ils sont censés démontrer, c'est prouver non pas la vérité par les faits mais les faits par la vérité !

Car, pour ce qui est des lois instinctives de la morale, les faits avancés par Maistre ne serviront à prouver, pour un esprit non prévenu, que la variété des croyances humaines dans différents états de société. Loin d'affermir la thèse de l'unité essentielle, — et la critique porte aussi bien contre les « philosophes » que contre Maistre

lui-même — l'examen des divers cultes ne démontrera que l'existence d'une *faculté* morale dans les divers peuples, faculté qui seule peut être considérée comme universelle. Mais, de toute évidence, les enseignements de cette faculté morale différeront d'autant plus que les peuples en question seront plus ou moins civilisés, et la soi-disant universalité de certaines lois morales ne sera, par conséquent, qu'une analogie accidentelle due au parallélisme des civilisations ¹.

Ce parallélisme même — et c'est un fait auquel ni les « philosophes », ni Maistre, ni ses inspireurs anglais n'ont fait suffisamment attention, — ne peut être que des plus grossiers, des plus fortuits même. Il dépend de certaines nécessités similaires dans la vie sociale, nécessités qui peuvent être le résultat d'une foule de causes disparates, allant depuis des changements de climat jusqu'à des raisons d'ordre économique ou politique. Il ne peut être maintenu que si l'on admet en principe général que certaines circonstances sociales similaires produisent à peu près les mêmes phénomènes moraux. Mais il ne peut aucunement être invoqué pour prouver l'existence objective d'une éthique quelconque, c'est-à-dire d'un système général de vérités morales, que ces vérités soient celles du catholicisme ou celles de la « religion naturelle ». Car la vérité morale est inexistante comme principe ; seuls des concepts moraux peuvent être postulés. Ils ne sont cependant en eux-mêmes ni vrais ni faux ; ils existent comme phénomènes et non pas comme principes, comme *faits* et non pas comme vérités ².

C'est ce dont Joseph de Maistre ne s'est point douté. Emporté de nouveau par sa haine des « philosophes », incapable de contester les

1. Voir HOBHOUSE, *Morals in Evolution*, London, 1906. 2 vols, in-8°, t. I, ch. I et II.

2. Cf. WESTERMARCK, *The Origin and Development of the Moral Ideas*. London, 1906, 2 vols, in-8°, t. I, ch. I, pp. 17-18 : » The presumed objectivity of moral judgments... being a chimera, there can be no moral truth in the sense in which this term is generally understood. The ultimate reason for this is, that the moral concepts are based upon emotions, and that the contents of an emotion fall entirely outside the category of truth... A moral judgment is true or false according as its subject has or has not that tendency which the predicate attributes to it... If there are no general moral truths, the object of scientific ethics cannot be to fix rules for human conduct, the aim of all science being the discovery of some truth. It has been said by Bentham and others that moral principles cannot be proved because they are first principles which are used to prove everything else. But the real reason for their being inaccessible to demonstration is that, owing to their very nature, they can never be true. If the word « Ethics, » then, is to be used as the name for a science, the object of that science can only be to study the moral consciousness as a fact ».

faits avancés — et l'érudition anglaise ne sert en apparence qu'à renforcer la thèse, soutenue en premier lieu par les « philosophes » eux-mêmes, de l'identité des croyances humaines en ce qui concerne les lois indispensables de la morale universelle — le seul moyen qui reste à Joseph de Maistre de démolir cette thèse, c'est de postuler, tout comme les « philosophes », l'unité de la vérité morale, et, de sa confrontation avec la doctrine catholique, de démontrer que le catholicisme est, dans le sens le plus strict, identique à cette religion naturelle tant prônée par ses adversaires.

Or, c'est un procédé aussi légitime peut-être que celui des « philosophes », puisque, des mêmes matériaux, accrus de témoignages apportés par des érudits plus modernes, il aboutit à la même conclusion, à savoir l'hypothèse d'une religion une et éternelle subsistant à travers l'histoire humaine tout entière. Mais c'est un procédé sophistique, négligeant délibérément tout témoignage contraire aux premiers principes dont il est parti, ne scrutant même pas de très près les faits qu'il allègue.

Tel qu'il est cependant il offre une preuve très claire de l'importance capitale de la pensée anglaise dans la formation des conceptions religieuses de Maistre. Car d'abord et surtout c'est aux fondateurs anglais de la science des civilisations antiques que Maistre fait appel le plus souvent, et ensuite c'est la même interprétation en faveur de la doctrine chrétienne que Maistre, à l'instar des orientalistes anglais, les Jones, les Wilkins, les Buchanan, impose à son tour à ces faits. L'érudition anglaise, que ce soit celle des commentateurs de la civilisation grecque ou romaine, ou celle des fervents de la mythologie comparée en général, joue le rôle le plus important dans cette partie de son œuvre.

Le fait qui ressort avec le plus d'évidence de l'usage qu'il a fait de ces autorités britanniques, c'est la variété et l'étendue étonnantes de ses lectures. Allant depuis des ouvrages de simple histoire, comme l'*Histoire de la Grande-Bretagne* de Henry, ou l'*Histoire d'Angleterre* de Hume, jusqu'aux études de civilisation comparée de Jones, embrassant en route des œuvres aussi diverses que la *Divine Legation* de Warburton, les œuvres poétiques de Pope ou de Milton, l'essai *Sur le principe de la Population* de Malthus, ou l'ouvrage *Sur la Mythologie* de Bryant, pour aboutir à des articles tirés des revues sur l'état du catholicisme en Irlande ou sur l'histoire de la musique au temps d'Élisabeth, elles sont la preuve d'une érudition remarquable de sa part en ce qui forme la richesse littéraire de l'Angleterre.

Peu d'Anglais et, à plus forte raison, peu de Français de cette époque auraient pu soutenir la comparaison avec lui pour la connaissance du mouvement des idées en Grande-Bretagne. Il se montre, à la fois, plus universel dans ses lectures et plus au courant des développements les plus récents, dans bien des domaines, que la plupart des hommes de son temps.

Mais il se montre critique très superficiel de ses autorités anglaises, acceptant avec la plus insigne candeur soit un renseignement erroné comme celui de Potter sur le célibat des prêtres grecs, soit des informations purement fantaisistes comme celles de Bryant sur l'origine céleste de la science supérieure des nations antiques, soit une remarque incomplète et, en cela, totalement injustifiée, comme celle de Hume semblant affirmer que la Réforme anglaise n'avait eu pour seul et unique but que de spolier l'Église catholique. L'érudition dont il fait preuve, si large qu'elle paraisse, se montre donc, de ce fait, assez fragile. Et lorsqu'on songe qu'il a accepté comme les plus pures vérités des affirmations d'un pamphlétaire aussi louche que Soame Jenyns on pense très vite que des préoccupations autres que celles du simple savoir impartial ont orienté ses lectures anglaises.

Effectivement, si variées et si étendues que paraissent au premier abord les lectures anglaises de Maistre, elles se trouvent circonscrites du fait qu'il les utilisait uniquement pour renforcer sa propre thèse de l'unité intrinsèque du catholicisme : aucune mention des œuvres des Toland, des Collins, des Lelan¹, aucun effort pour engager la discussion avec les déistes anglais sur le terrain où ils s'étaient placés, aucune appréciation de toutes ces discussions sur la crédibilité des miracles et la valeur des prophéties qui avaient marqué la première partie du siècle et qui avaient ouvert la voie à l'examen critique des textes sacrés ; bref, aucun souci de rendre justice aux déistes dans leur contribution à l'histoire des idées religieuses ; mais, au contraire, affirmation catégorique de la vérité incontestable des principes du christianisme, effort constant pour ramener à l'appui de sa thèse tous les témoignages anglais susceptibles de l'étayer, et partant, préoccupation unique des remarques les plus hétéroclites échappées aux écrivains anglais, sans se demander quelle en est la vraie valeur ; en somme, procédé que nous avons signalé plus haut et qui consistait à évaluer les faits uniquement par rapport à l'enseignement péremptoire du dogme catholique.

Certes, et c'est un point où l'influence anglaise s'est exercée avec force, Maistre adopte ici le procédé des apologistes anglais du christianisme, de ceux qui, dans la deuxième moitié du siècle, s'étaient évertués à trouver dans la critique des textes bibliques et dans les enseignements de la science comparative des religions les évidences de leur foi. En effet c'est la méthode utilisée par les écrivains anglicans, les Butler, les Paley et les Warburton, et par les adeptes de l'Hindouisme, les Jones, les Wilkins et les Maurice — méthode qui consistait à soutenir la doctrine censée inexpugnable de toutes les analogies qu'il était possible de recueillir, soit dans la philosophie des Indes, soit dans celle des nations les plus diverses de l'antiquité. — C'est par là que son argumentation gagne en autorité, sinon en vérité, sur celle des « philosophes », puisque, quelque erronée que fût l'interprétation des témoignages apportés, ils étaient fondés néanmoins sur une véritable érudition, sur des faits attestés, sur une science naissante autrement digne de crédit que l'orientalisme littéraire d'un Montesquieu ou d'un Voltaire. Mais c'est par là aussi qu'elle perd en solidité puisqu'il néglige d'indiquer quel rôle capital le déisme avait joué dans la fondation de cette méthode, et qu'il confond, contre toute raison, deux systèmes religieux inconciliables, l'anglicanisme et le catholicisme, et ainsi altère, par son principe préliminaire et sophistique, le sens même du développement religieux de l'Angleterre depuis l'époque de la Réforme.

Car si la méthode comparative a pu s'établir en Angleterre, elle n'a pu le faire qu'à la suite des efforts de ces libres-penseurs qui avaient révoqué en doute l'autorité divine et l'inspiration surnaturelle de l'Écriture sainte. Ayant signalé d'abord les contradictions et les erreurs les plus palpables des textes sacrés, ayant démontré ensuite le peu de crédibilité des prophéties et des miracles grâce aux enseignements de la science physique et de la raison libre, ils n'ont laissé aux docteurs anglicans qu'une seule méthode possible pour justifier la religion nationale, à savoir la méthode rationnelle, celle qui consistait à chercher dans les faits, et non dans les dogmes eux-mêmes, les sources de l'autorité religieuse. Autrement dit, ils avaient obligé les théologiens britanniques, ou bien à abandonner totalement l'hypothèse de la révélation, ou bien à adopter un dualisme équivoque selon lequel l'autorité de la révélation ne pouvait être justifiée qu'en faisant appel à cette puissance la plus rebelle aux contraintes de l'autorité, c'est-à-dire la raison inhérente aux faits.

Eux seuls avaient amené cette rationalisation de la révélation qui caractérise la seconde moitié du XVIII^e siècle anglais, eux seuls avaient imposé ce dualisme paradoxal et infiniment dangereux.

Et Joseph de Maistre n'y fait aucune allusion ! Celui qui, par tant de côtés, l'emporte sur les « philosophes » par sa connaissance des choses d'Angleterre, garde pourtant sur ce chapitre le silence le plus étrange, ne faisant aucune allusion à ce fait que les moins importants des « philosophes » ne manquaient pas d'invoquer dans leurs attaques contre l'autorité de la révélation catholique ! Et cela démontre, non pas que Joseph de Maistre ne se rendait pas compte de l'importance de ce développement au cœur de la pensée religieuse anglaise, mais au contraire que l'influence anglaise sur cette partie de sa propre pensée était des plus importantes, capitale même.

Car Joseph de Maistre adopte cette méthode imposée aux théologiens britanniques par leurs devanciers déistes. Il accepte ce nouvel état d'esprit qui demandait à la religion de présenter ses lettres de créance. Quelque divine et, partant, assurée, qu'il croie la révélation chrétienne, il se voit obligé par les exigences de l'époque de justifier raisonnablement ce qui pour lui est, par essence, au-dessus de la raison. Et cela il ne peut le faire qu'en imitant les théologiens anglais, qu'en devenant à son tour aussi rationaliste qu'ils l'étaient devenus eux-mêmes, qu'en enlevant aux dogmes religieux ce caractère d'autorités incontestables qu'ils avaient eu jusqu'alors pour les catholiques de stricte observance. Il devient même, dans un sens, presque aussi Protestant que les docteurs anglicans eux-mêmes, puisqu'il admet le droit d'examen, le droit de critique — car justification implique critique — que les Protestants avaient revendiqué en faveur de tous les croyants laïques sans exception !

Maistre accepta donc, sous l'influence des docteurs anglais, cet état d'esprit d'où découlaient tous les malheurs de la religion catholique. Partant de la position inexpugnable que le catholicisme est la religion vraie — inexpugnable parce que n'ayant aucune attache avec la raison, la logique — il conclut avec facilité, de tous ces témoignages laborieusement compilés par les érudits britanniques dans la défense de leur foi protestante, à la primauté et à l'excellence indiscutables, ainsi empiriquement démontrées, de la doctrine catholique. De la rationalisation protestante de l'Écriture sainte il faisait une preuve expérimentale du dogme de Rome !

Phénomène étrange et inattendu en vérité que de voir les docteurs anglicans et les érudits les plus protestants de la Grande-Bretagne prêter ainsi leur appui à ce *papisme* qu'ils concevaient tous pour leur part comme la plus dangereuse des hérésies ! Ils n'ont pu le faire cependant qu'à la suite de ce raisonnement sophistique que nous avons déjà signalé dans la pensée religieuse de Maistre et qui l'amenait à postuler une unité imaginaire dans le domaine de la religion, unité que l'histoire jusqu'à ce jour a démentie le plus formellement.

Car l'unité religieuse telle que la concevait Maistre n'est qu'un chimère basée sur un raisonnement vide et que l'exemple de l'Angleterre, qui lui semblait parler le plus clairement en faveur de cette hypothèse, ne saurait aucunement étayer à moins d'altérer totalement le sens de son développement religieux. Effectivement si l'on conçoit la Réforme anglaise comme une simple aberration de la vérité absolue et éternelle de Rome, si l'on est convaincu que la foi religieuse manque totalement à l'Angleterre, si l'on ne voit dans son histoire religieuse que les efforts de l'hypocrisie se débattant contre des tendances unitaires qui prévaudront en dépit de tout, ou l'expression de la cupidité la plus éhontée, on peut avec justice, comme l'a fait Joseph de Maistre, condamner la religion anglaise et maintenir que son seul espoir de salut réside dans l'union renouvelée avec Rome. C'est se méprendre insigne ment pourtant sur l'un des faits les plus marquants de l'époque moderne, c'est fermer les yeux sur les mérites très réels d'une foule d'hommes sincères et sérieux, c'est adopter en somme une explication simpliste et quasi enfantine d'un mouvement qui, quelque graves que soient ses défauts, à coûté des efforts terribles à une nation tout entière et amené sur elle des malheurs épouvantables.

Toute la critique faite par Maistre de la philosophie anglaise est la preuve que, quelles qu'en fussent les erreurs, l'autorité des dogmes religieux avait été abandonnée en faveur d'une explication rationnelle et scientifique de l'univers. L'antinomie de ces dogmes et des enseignements de la nouvelle science a été le fait marquant de la pensée britannique des XVII^e et XVIII^e siècles, et si Joseph de Maistre a pu les concilier il n'a pu le faire qu'en acceptant à son tour les leçons de la raison libre, de la raison scientifique. Or comment en face de ce développement qu'il a constaté — et regretté — dans la pensée anglaise, comment pouvait-il rebrousser chemin vers les enseignements de la pure autorité de Rome, comment pouvait-il

affirmer aux Anglais qu'ils revenaient et devaient revenir à cette autorité fondamentalement opposée désormais à leur civilisation tout entière, comment pouvait-il voir dans le mouvement religieux d'Outre-Manche le retour à une tutelle qui était devenue odieuse à la plus grande partie de la nation ?

Il n'a pu le faire qu'en s'aveuglant volontairement sur le sens des affirmations proférées par les Anglais, qu'en négligeant les faits qui invalidaient sa thèse, qu'en prenant pour une réalité ce qui n'était qu'un de ses plus ardents souhaits, qu'en utilisant, en somme, le même procédé sophistique dont nous l'avons vu user dans toute cette partie de son argumentation.

Whitgift, affirme-t-il, offre un grand argument en faveur de l'autorité papale lorsqu'il maintient la nécessité d'une autorité supérieure dans l'Église anglicane et, à plus forte raison, dans l'Église catholique, universelle. Or, nous l'avons vu, aucune affirmation de ce genre chez Whitgift qui se contente tout simplement de défendre l'autorité du banc des évêques et celle des archevêques de Cantorbéry et d'York contre les attaques de Cartwright, puritain intransigeant dont le plus cher espoir fut de voir s'établir en Angleterre la doctrine de Genève¹. Aucune mention même de l'autorité papale sinon pour la proscrire et pour lui opposer l'autorité de l'Église d'Angleterre qualifiée par Whitgift de « his loving nurse »². Aucun effort de sa part pour défendre une autorité qui ne pouvait que déplaire à Élisabeth, excessivement jalouse de sa propre autorité spirituelle sur l'Église anglicane. Mais au contraire souci constant de justifier l'établissement anglican à la fois contre les Anabaptistes et contre les *Papistes*, et effort méritoire pour empêcher les disputes et les schismes³.

Maistre garde le silence le plus complet sur ces faits pourtant infi-

1. Voir STRYPE, *Life of Whitgift*, Oxford, 1822, 2 vols, in-8°, t. I, pp. 66-80.

2. WHITGIFT, *Defense of the Ecclesiastical Regiment etc. Dedication*.

3. *Id. Dedication*, pp. 2-3. « He did, with all his heart, hate contention and strife, and especially in matters of religion, among such as profess the same Gospel... He feared greatly, that some slander might redound to the Gospel by this open contention ; seeing God is not the author of contention, or confusion, but of peace... But... when he considered his duty towards God, his church, and to his most gracious Lady and Sovereign Queen Elizabeth... and when he perceived these men against whom he wrote, did agree with the adversaries (les catholiques) in defacing the state of religion, the order of common prayer; the ministry, the sacraments, the kind of government etc. used and allowed in the realm of England, and that in as opprobrious a manner as the adversaries did... he thought the confutation and the overthrow of the one, would be the confutation and overthrow of the other ».

niment importants et qui détruisent totalement la valeur de sa soi-disant justification, par des témoignages anglais, de l'autorité de Rome. Les paroles d'Addison et de Gibbon, citées ensuite en faveur de sa thèse, ne prouvent rien sinon que le haut caractère des Papes a été reconnu par des hommes pourtant hostiles au catholicisme, tandis que la justification des missions catholiques, fondée sur les affirmations d'Anglais protestants, ne démontre que la loyauté intellectuelle de ces derniers sans ajouter en rien à l'hypothèse de la supériorité incontestable du catholicisme. A vrai dire, si la comparaison des ministères catholique et protestant est, comme le dit Maistre, tout à fait impossible à établir, on ne voit pas très bien sur quoi peut être fondée la comparaison des missions, puisque de toute évidence le catholicisme avait eu sur le protestantisme le grand avantage d'une expérience beaucoup plus longue et que la prédication protestante aux Indes, à une époque où l'empire anglais n'y avait que quelques années d'existence, n'avait guère eu le temps de s'établir et encore moins de porter partout ses fruits.

Maistre ne veut pas admettre un tel point de vue. Décidé à prouver la fausseté de la doctrine anglicane pour rehausser l'éclat de celle de Rome, convaincu que, là même où la doctrine anglicane est juste, elle ne doit ce mérite qu'à ses origines catholiques, il se refuse à toute discussion impartiale des questions religieuses, n'indique aucune des circonstances historiques qui ont amené la chute du catholicisme en Angleterre et son remplacement par le protestantisme, entasse contre l'anglicanisme les témoignages les plus inattendus, ceux, surtout, des sceptiques qui se trouvent aider, bien à leur insu, la cause défendue par Maistre, celle de la seule religion vraie.

Malgré son appel spécieux à l'histoire pour prouver la fausseté de l'anglicanisme Maistre néglige continuellement de se reporter à l'histoire anglaise pour la compréhension du système religieux du pays. Là où il ne peut nier les corruptions du catholicisme — corruptions qui avaient favorisé les attaques contre l'Église de Rome ¹, il détourne l'argument en maintenant qu'une comparaison

1. L'abbé Gasquet lui-même ne peut nier la corruption du clergé catholique en Angleterre avant la Réforme (*The Eve of the Reformation*, London, 1913, in-8°, p. 129.) quoiqu'il mette cette corruption sur le compte de l'imparfaite nature humaine. « It would of course be untrue to suggest that there were no grounds whatever for objection to the clerical life of the period. At all times the ministers of the Church of God are but human instruments, manifesting now more now less the human infirmities of their nature ». — GAIRDNER (*A History of the English Church*,

entre les clergés protestant et catholique ne peut être établie, attendu que le pasteur anglican n'a aucune véritable fonction sacerdotale, ayant été privé par son Église du caractère de « sacrificateur » catholique — pétition de principe évidente et qui ni ne réfute l'accusation de corruption portée contre le clergé catholique, ni ne démontre que le clergé anglican fût dépourvu de tout caractère chrétien. Certes, au moment où écrivait Maistre, les fonctions ecclésiastiques étaient devenues effectivement l'apanage des cadets des maisons nobles ; n'empêche cependant que, au moment de la Réforme, l'une des principales causes de l'attaque lancée contre les confréries était justement leur corruption notoire, et le sentiment général de la nation était en faveur d'un clergé plus véritablement imbu des principes du christianisme ¹.

Maistre néglige d'indiquer ce défaut de l'établissement catholique en Angleterre, préférant attaquer le clergé anglican sur le même chapitre — ce qui ne prouve aucunement la supériorité du ministère catholique ! Son attaque contre les articles de la foi anglicane n'est pas plus sérieuse puisque les partisans des 39 articles auraient très bien pu lui répondre que leur credo, faute de temps, n'avait pas pu, comme le credo catholique, se débarrasser de toutes ses inconséquences, tandis que le ridicule dont il écrase les docteurs anglicans qui s'étaient donnés le titre d'*apostoliques*, ne démontre à nouveau que son incompréhension du mouvement politique et religieux anglais qui avait voulu abandonner la tutelle corrompue de Rome et retrouver la simplicité et la sincérité des premières époques de l'Église chrétienne.

Mais catholique intransigeant sur le chapitre du dogme Maistre ne veut pas, ne *peut* pas même, comprendre la portée des principes soutenus par les réformateurs. Convaincu que « hors l'Église point de salut », les idées et les actions des protestants anglicans ne peuvent

London, 1904, in-8°, p. 195) et GWATKIN (*Church and State in England.*, London, 1917, in-8°, pp. 166-168) remarquent l'étendue de cette corruption et y voient une des causes de la Réforme en Angleterre.

1. « The real case against them (le clergé catholique) is not that they had drifted so far from their ideals, and even from the practice of earlier times. It is not that they had ceased to be homes of learning, spent little on the poor, and indeed were often crippled with debt. It is not even that the ascetic ideal was worn out, so that the houses were often more than half empty — or impracticable so that it cannot steadily be maintained without continual revivals or turning the houses into prisons. All this is true, and every Catholic country has found it true ; but the decisive objection is that the ideal was seen to be an entirely mistaken conception of the highest Christian life ». GWATKIN, *op. cit.*, p. 168.

lui apparaître que comme les agissements hypocrites d'un peuple sans véritable foi religieuse. Ses critiques de la tolérance, — obtenue par les Anglais à la suite de quelles luttes sanglantes ! — démontrent à quel point il est incapable d'apprécier le nouvel état d'esprit, ou tout au moins à quel point les exigences de son apologétique paradoxale le forçaient à exagérer les conséquences de ses principes.

Rien de plus certain, croit-il, que l'absence d'une véritable foi religieuse en Angleterre puisque ce pays, qui possède cependant une religion soi-disant nationale, tolère les sectes les plus hétéroclites et ne proscriit que la religion. — Remarquons tout d'abord une synonymie capitale impliquée dans cette déclaration. L'Angleterre ne proscriit que la religion, affirme-t-il ; or, la religion pour lui c'est la religion catholique, celle dont la vérité est à tel point incontestable que tout qualificatif est inutile. Elle est la religion dont toutes les autres se sont détachées, elle est la religion universelle, la seule vraie, elle est *la religion*. Ceux qui l'attaquent par conséquent ne peuvent être que dans l'erreur ; ils sont condamnés immédiatement sans qu'on ait besoin d'argumenter contre eux.

Cela posé Maistre ne trouve aucune difficulté à détruire la position anglicane. L'anglicanisme est évidemment faux du fait même qu'il diffère du catholicisme — c'est là une démonstration qu'on ne saurait contester. Si cependant l'on veut d'autres preuves de sa fausseté elles seront aisées à trouver. L'exemple le plus marquant sera celui de l'Angleterre elle-même qui, se récriant contre l'Inquisition espagnole, oublie totalement l'Inquisition qu'elle mena elle-même contre les catholiques ; la fameuse théorie anglaise de la tolérance, invoquée à tant de reprises contre l'Espagne, quelle peut en être la vraie valeur lorsqu'on songe aux cruautés horribles pratiquées contre les partisans de *la religion*, lorsqu'on songe qu'en plein XVIII^e siècle ils étaient encore considérés en Angleterre comme une race maudite et privés de tous droits civils et sociaux ? Cette tolérance n'est qu'une formule vide ne servant qu'à cacher la haine aveugle de toutes les sectes pour la seule religion vraie.

Maistre donne ici une explication simpliste totalement injuste et inapplicable à l'Angleterre. Que les persécutions subies par les catholiques aient été des plus terribles, c'est ce que personne ne saurait nier, et les historiens de l'anglicanisme, aussi bien que ceux du catholicisme, ne font aucun effort pour le dissimuler. Maistre ne cache-t-il rien cependant sur ce sujet à ses lecteurs ? leur en dit-il tout ce que l'histoire de son temps était capable de révéler sur les raisons de

cette persécution ? Est-il tout à fait exempt d'un parti pris aussi aveugle que celui qu'il reprochait lui-même aux Protestants d'Angleterre ?

Il ne peut échapper à de telles accusations. Lui qui connaissait si bien l'histoire anglaise qu'il a pu discuter longuement du caractère de la souveraineté politique d'Outre-Manche, lui qui avait lu quelques-uns des historiens les plus modernes de l'Angleterre, il n'a pu ignorer les raisons toutes particulières qui ont amené la persécution des catholiques anglais, il n'a pu ignorer les raisons d'ordre politique, — dont la plus grande fut sans contredit celle de ne pas permettre en Angleterre la fondation d'un parti devant l'obéissance à une autorité étrangère, — il n'a pu ignorer que ce furent des raisons *politiques* et non pas *religieuses* qui motivèrent les persécutions contre les catholiques. Au fait, son propre argument le convainc lui-même d'erreur, car, vraisemblablement, si la foi religieuse manquait à l'Angleterre, ce ne pouvait être pour des raisons religieuses qu'elle attaquait le catholicisme. Et, qui plus est, l'histoire de son propre temps, qu'il ne se fait pas faute de citer, offre une preuve très claire que les Anglais n'avaient aucun véritable reproche à faire aux catholiques sur le chapitre de la religion. Le discours du Lord Limerick, cité par Maistre, démontre clairement qu'on craignait tout simplement l'intervention en Angleterre d'une puissance étrangère, celle de la cour de Rome, et le passage du *Catholic Emancipation Bill*, huit ans après la mort de Maistre, offre la preuve que l'agitation en faveur des catholiques, agitation assez générale au moment même où il écrivait, devait porter bientôt ses fruits en leur faveur.

Maistre garde le silence sur ces faits de l'histoire anglaise. Il se montre tout à fait incapable de comprendre le véritable esprit de cette tolérance qui orientait l'Angleterre, de son propre temps, vers une attitude beaucoup plus amicale envers la religion catholique. Il refusa de reconnaître l'importance de cette séparation entre l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle qui formait la base de la politique anglaise en fait de religion. Il ne comprit pas le véritable caractère du Protestantisme qui, quelque imparfaite que soit la manière dont le principe est appliqué, admet pour chacun le droit à la liberté de conscience et à la liberté de pensée.

Les exemples de Hume et de Gibbon, cités par Maistre pour prouver que les Anglais restent dans une indifférence totale au sujet de la religion, ne servent en réalité qu'à prouver que l'idée

de tolérance avait déjà fait de grands progrès en Angleterre, que la tyrannie religieuse, qui avait prévalu pendant si longtemps, disparaissait enfin, tandis que les curieux témoignages tirés par Maistre de quelques morts protestantes ne prouvent aucunement que les Anglais manquaient de foi chrétienne. Au fait, si Fox avouait sa croyance au dogme de l'immatérialité de l'âme — dogme qui assurément fait partie de la doctrine catholique — on serait curieux d'apprendre pourquoi son acceptation d'un enseignement qui se trouve être celui de l'Église chrétienne entraînerait nécessairement sa condamnation religieuse !

Mais Maistre, s'étant décidé à condamner la foi anglicane, néglige de telles considérations, préférant paraître en ignorer la véritable raison d'être. Cependant la dernière partie de sa critique des affaires religieuses de la Grande-Bretagne indique qu'il les connaissait mieux qu'il ne voulait l'avouer.

Bien que l'Église anglicane ne soit pas encore revenue à l'union avec Rome, la prophétie de Maistre à ce sujet ¹ s'est accomplie en partie. Dès 1781 le renouveau catholique s'est annoncé par une agitation croissante ayant pour but l'abolition des lois pénales dirigées contre les catholiques ². Le catholicisme s'est propagé d'une façon remarquable dans les années suivantes. Il a pu influencer l'opinion publique anglaise à tel point que l'*Emancipation Bill* a été voté en 1829 ³. Il s'est développé encore plus sous l'influence du retour à Rome de Newman ⁴. Il s'est définitivement établi sur le même pied que la religion nationale grâce aux efforts de Wiseman et de Manning ⁵. Si le retour de l'Église britannique en entier ne s'est pas encore accompli — et il est douteux qu'il s'accomplisse jamais — il est certain que ce renouveau catholique a fortement influencé le développement ultérieur de l'anglicanisme et amené du moins une attitude plus sereine envers l'Église de Rome. Maistre a pressenti ce mouvement avec une sagacité admirable. Il s'est laissé aller cependant sur ce chapitre à des espoirs trompeurs et que sa propre connaissance du Protestantisme, quelque

1. Voir *supra*, pp. 181-184.

2. Voir Bernard WARD, *The Dawn of the Catholic Revival in England*, London, 1909, 2 vols, in-8°, ch. I.

3. *Id.*, t. II, *passim*.

4. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*. Paris, 1913-1915, 3 vols, in-8°, t. I. Newman et le Mouvement d'Oxford, *passim*.

5. *Id.*, t. II et III.

erronée qu'elle fût de bien des points de vue, aurait dû lui éviter. La brèche était trop grande, l'attitude, des deux côtés, trop hostile pour que cette union pût s'accomplir aussi complètement qu'il le souhaitait, et même pour qu'elle pût s'accomplir jamais ¹.

*
* *

Il importe maintenant de résumer le rôle joué par la pensée anglaise dans la formation de la pensée religieuse de Maistre — rôle infiniment important puisqu'il jette un éclair imprévu sur la disposition toute particulière de son esprit, sur sa connaissance des choses d'Outre-Manche et sur le caractère tout spécial de sa polémique contre les « philosophes » de son temps.

La première chose à remarquer dans cette partie de son apologetique, c'est l'étendue remarquable de ses lectures anglaises. Historiens et poètes, savants de l'antiquité et érudits de l'orientalisme hindou, docteurs de l'Église anglicane aussi bien qu'apologistes anglais du catholicisme se succèdent à tant de reprises dans son œuvre tout entière qu'on reste fermement convaincu qu'ici seulement l'Angleterre a été appréciée et jugée de façon intégrale. L'anglomanie des « philosophes » paraît, par comparaison, chétive et digne de peu de considération, tandis que cette « religion naturelle » que la France du XVIII^e siècle avait cru si répandue parmi les Anglais ne paraît plus qu'un développement peu important de ces luttes religieuses qui avaient abouti, à la fin du siècle, à la justification éclatante de la religion chrétienne. La conception des philosophes français du mouvement religieux en Grande-Bretagne se trouve donc convaincue du parti pris le plus aveugle, de l'erreur la plus grossière.

1. Cf. THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, *Introduction*, p. XLVII : « Si grands qu'aient été les progrès accomplis depuis soixante ans, si longue que soit la liste des croyances catholiques auxquelles les anglicans sont revenus, il n'en reste pas moins, pour faire le dernier pas, pour arriver au plein catholicisme, un abîme à franchir. Il ne s'agit plus seulement d'ajouter un dogme à tous ceux qu'on a déjà acceptés, il faut, — ce qui est bien autrement difficile, — consentir à établir la vie religieuse sur un fondement nouveau, se soumettre à une autre règle de foi ; il faut substituer à la domination jusqu'ici absolue du jugement privé, le principe d'une autorité vivante, ayant droit d'enseigner et de commander. Or rien n'est plus étranger au tempérament de l'esprit anglais, habitué à décider de toutes ces questions à lui seul et à doser sa religion à sa guise ».

Et cependant Joseph de Maistre lui-même tombe dans une erreur aussi flagrante. Refusant de reconnaître la véritable portée du mouvement protestant en Angleterre, il déforme continuellement le sens de ce mouvement, ne cherchant dans les œuvres anglaises que les affirmations les plus disparates propres à renforcer sa propre thèse, sans en appeler à l'histoire anglaise pour la véritable explication des faits qu'il cite. Connaissant mieux, probablement, qu'aucun autre écrivain de son époque le détail des événements religieux anglais, il ferme les yeux sur leur signification générale, se montrant totalement incapable d'apprécier la fusion qui s'accomplissait en Angleterre de son propre temps entre les enseignements du christianisme traditionnel et ceux de la libre-pensée. Connaissant donc, et cela très bien, le mouvement des idées en Angleterre, il semble ne pas le connaître du tout.

Il a voulu cela de peur qu'on n'aperçoive combien il avait lui-même adopté d'idées protestantes. Car, si « traditionaliste » qu'il paraisse sur le chapitre du dogme, au contraire sur celui de la méthode de l'apologétique religieuse il est rigoureusement « protestant », adoptant exactement le même procédé qui avait été utilisé par ses devanciers anglais. L'influence anglaise, quelque erronée que soit son interprétation de l'histoire des idées d'Outre Manche, est donc sur ce point capitale.

Et cela nous aide à apprécier le caractère étrange de son argumentation. Convaincu de la vérité absolue du dogme catholique, Maistre accepte en même temps l'état d'esprit qui s'y opposait, démontrant à sa propre satisfaction de quelle façon ils pouvaient se concilier.

Mais il n'a pu le faire qu'en entassant Pélion sur Ossa, paradoxe sur paradoxe. Parti de sa croyance aveugle aux vérités catholiques, il se laisse aller à la pure supposition que les « philosophes » sont entièrement dans l'erreur, que l'expérience humaine se rapproche de plus en plus du catholicisme, que la doctrine catholique est le *nec plus ultra* du développement religieux.

Or, ne s'étant point douté que toutes les tendances de son temps répugnaient à accepter cette hypothèse d'une autorité absolue, déterminé à prouver la fausseté du relativisme religieux, il ne s'aperçut point que sa démonstration pragmatique de l'unité de la vérité était fondée uniquement sur sa propre croyance instinctive en l'excellence du catholicisme. Ayant posé le paradoxe que les « irréligieux » mêmes travaillaient à établir la seule religion

vraie, il ne vit point que ce paradoxe se retournait contre lui-même. La science et l'érudition de son époque détruisaient l'hypothèse de l'absolutisme, lui de son côté s'efforçait de détruire le relativisme. Il ne s'est pas rendu compte qu'il n'allait lui rester entre les mains que l'ombre d'une démonstration, se réduisant à la foi intuitive et aveugle de laquelle il était originairement parti.

CHAPITRE V

L'HISTOIRE EXPÉRIMENTALE.

Ce conflit religieux dont nous venons d'étudier l'une des crises les plus aiguës n'a pas laissé de produire, depuis l'époque de la Renaissance, les conséquences les plus importantes dans tous les domaines. Dans celui de la philosophie naturelle, les principes religieux, se heurtant à de nouvelles découvertes qui paraissaient destinées à renverser les hypothèses les plus chères à l'Église, ont été attaqués et exaltés à tour de rôle par les adversaires et par les apologistes des diverses sectes européennes, décidées à trouver dans les travaux des savants des armes favorables à leur cause. Dans la sphère de la métaphysique le problème du procédé de la connaissance, avec son corollaire la philosophie de l'esprit, se compliquant de nouvelles considérations épistémologiques et ontologiques, a été le terrain de prédilection sur lequel se sont escrimés déistes, sceptiques, sensualistes et, — ceux-là non les moins intransigeants de tous, — partisans des dogmes religieux. L'Église organisée a été victime à la fois des dévots et des infidèles, de critiques qui semblent avoir eu pour seul résultat définitif de porter le coup final à cet admirable système de dogmes et d'ordonnances, dont, pendant des centaines d'années, elle s'était si justement fait gloire. Il n'y a pas même jusqu'à la science politique qui n'ait ressenti le contre-coup des disputes religieuses et qui n'ait dû, avec les autres branches de la philosophie, se réorganiser, se moderniser, accepter bon gré mal gré les modifications apportées par ces disputes à l'organisation sociale de l'Europe.

En effet, dès le XVI^e siècle, par suite de la séparation du pouvoir spirituel d'avec le temporel et de la formation de grands États nationaux en Europe, la question de savoir quels sont les principes fondamentaux et les formes les plus avantageuses du régime politique se présente de la façon la plus péremptoire. Machiavel et Guiccharدين en Italie, Luther et Mélanchthon en Allemagne, Bodin,

Languet et autres en France, Thomas Morus, Hooker et Bacon en Angleterre, s'évertuent à discuter, qui les bases de la tyrannie, qui celles de l'état protestant, qui les sources et les caractères du régime monarchique, qui enfin ceux de l'état idéal. Tous, au nom de la nouvelle expérience et de la raison désormais libérée, font la critique du système politico-théologal du moyen âge ¹.

Ces discussions cependant ne portent leurs véritables fruits qu'au XVII^e siècle et en Angleterre. Car l'Italie, malgré l'effort de laïcisation fourni par Machiavel, reste encore profondément imprégnée de doctrines catholiques, et ses principautés, nombreuses, petites et désunies, se préoccupent peu ou point de tirer les conséquences générales des discussions politiques pourvu qu'il leur soit permis de pratiquer le culte de la « raison d'État » préconisée par leur apologiste. En Allemagne, même désunion aggravée et prolongée par les guerres de religion, tandis qu'en France l'union politique, lorsqu'elle est enfin atteinte, l'est sous l'invocation du catholicisme et sous la forme d'une monarchie absolue et qui sait imposer à ses sujets la conformité aux doctrines nationales.

La seule Angleterre parmi les grandes puissances a pu, au début du XVII^e siècle, parcourir le plus vite le chemin tracé par les écrivains politiques de la Réforme et de la Renaissance, et tirer quelques-unes des conséquences les plus importantes de la séparation d'avec l'autorité papale. Ses princes, convertis de bonne heure au protestantisme, ont eu de fortes raisons de repousser tout contact avec Rome. Car, se sentant peu assurés sur leur trône, qu'ils ont gagné à main armée, craignant en outre une intervention victorieuse dans leur pays de la France ou de l'Espagne, toutes deux puissances catholiques, les rois Tudors se sont efforcés, pour étayer leur pouvoir encore mal affermi, d'asseoir sur des bases inébranlables la cause protestante en extirpant « l'hérésie » catholique, et d'associer à leurs propres ambitions dynastiques l'opinion réformée de leur royaume en se faisant nommer à la fois chefs de l'État et chefs de l'Église anglicane. L'autorité religieuse est arrivée, par conséquent, à s'amalgamer avec l'autorité civile et les

1. Sur la science politique au XVI^e siècle voir le grand ouvrage de JANET, *Histoire de la science politique*. Paris, 1872, (2^e éd.), 2 vols, in-8°, t. II, liv. III. La Renaissance et la Réforme ; DUNNING, *Political Theories from Luther to Montesquieu*, New-York et London, 1919, 2 vols, in-8°, ch. I-VI ; POLLOCK, *Introduction to the History of the Science of Politics*, London, 1890, in-12, pp. 40-53 ; ALLEN, *A History of Political Thought in the 16th., Century*, London, 1928, in-8°.

deux puissances à se réunir pour combattre les forces incompatibles du catholicisme et du puritanisme¹.

Or, dès les premières années du XVII^e siècle, cette unité factice, imposée au pays à coups de décrets, de persécutions et de tribunaux extraordinaires, se trouve en proie à des attaques acerbes. L'opinion publique, sous l'impulsion d'idées libérales répandues par des réfugiés hollandais, commence à s'enquérir des véritables bases de la liberté. Le parlement à son tour réclame la liberté en révoquant en doute l'autorité absolue, le « droit divin » du souverain, tandis que le puritanisme, au nom de cette liberté de conscience qui avait été le plus important des principes exposés dans le credo protestant, s'oppose avec violence à l'autorité de l'Église anglicane, citant l'exemple des nouvelles colonies d'Amérique en faveur de l'idée de tolérance². La dispute se prolonge pendant presque toute la première moitié du siècle, aboutissant en 1648 à la première révolution, par laquelle l'autorité royale est abolie, le pouvoir transmis au parlement, et la liberté de la conscience puritaine triomphalement établie³.

L'expérience républicaine ne dura que très peu de temps et dès avant la Restauration (1660) l'opinion publique, malgré les appels à la liberté proférés par Harrington⁴ et par Milton⁵ se montra disposée à accueillir de nouveau la royauté.

Cependant en dépit de certaines apologies du despotisme telles que le *Leviathan*⁶ de Hobbes ou le *Patriarcha*⁷ de Sir Robert Filmer, l'opinion s'opposa, dès le début du nouveau règne, aux exigences du roi, les combattit avec acharnement, et réussit dans une deuxième révolution (1688) à renverser le pouvoir absolu des

1. Voir IVOR BROWN, *English Political Theory*, London, 1920, in-8°, ch. III.

2. Voir GOOCH, *English Democratic Ideas in the XVIIth. Century*, Cambridge 1898, in-8°, ch. II et du même, *Political Thought in England from Bacon to Halifax*, London, 1915, in-12, ch. IV.

3. Voir, par exemple, GREEN, *Short History of the English People*, London, 1895 in-8°, ch. VIII et SAYOUS, *Les deux révolutions d'Angleterre*. Paris, 1891, in-8°.

4. *Oceana*, 1656. Voir FRANCK, *Réformateurs et Publicistes de l'Europe, (XVII^e siècle)* Paris 1881, in-8°, liv. II, ch. II, et GOOCH, *English Democratic Ideas*, etc., ch. IX, pp. 285-304.

5. *Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth*, 1660. Voir GOOCH, *op. cit.*, ch. X, pp. 314-320.

6. London, 1651, in-4°. Voir JANET, *op. cit.*, liv. IV, ch. I ; GOOCH, *Political Thought*, etc., ch. II ; FRANCK, *op. cit.*, liv. IV, ch. I et DUNNING, *op. cit.*, ch. VIII.

7. London, 1680, in-8°. Voir FRANCK, *op. cit.*, liv. IV, ch. IV ; GOOCH, *op. cit.* pp. 160-164 et DUNNING, *op. cit.*, ch. VII, pp. 254-262.

Stuarts et à établir sur le trône une nouvelle dynastie prête à accorder au Parlement et au peuple une grande part d'autorité dans le gouvernement ¹. Ce fut l'établissement définitif d'une monarchie constitutionnelle et libérale, le pouvoir étant maintenu en équilibre entre le roi, la chambre des pairs et la chambre des communes.

A partir de ce moment et pendant presque un siècle entier les spéculations politiques en Angleterre se préoccupent de justifier ce gouvernement mixte. C'est ainsi que Locke ², Sidney ³, Blackstone ⁴, de Lolme ⁵ et autres ⁶ affirment la théorie du pacte social et la nécessité de restreindre, par des règlements fondés sur les lois et les traditions constitutionnelles, le pouvoir royal trop enclin à verser dans l'arbitraire et l'injuste.

Les luttes politiques anglaises produisent de bonne heure des répercussions en France ; car, malgré l'effort de Bossuet pour justifier l'absolutisme royal ⁷, il devient de plus en plus évident que le despotisme tel que le pratiqua Louis XIV ne pourra jamais devenir la formule politique caractéristique de la France. Le même Fénelon qui s'attache avec tant d'ardeur à justifier l'unité de l'établissement religieux, signale néanmoins les inconvénients du despotisme et fait appel aux anciennes traditions politiques et sociales de la France pour les corriger ⁸. Mais c'est avant tout dans l'œuvre de Montesquieu ⁹ que les nouvelles préoccupations politiques se font

1. Voir SAYOUS, *op. cit.*, et GREEN, *op. cit.*

2. *Two Treatises of Civil Government*, (1690), London, 1924, in-12. Voir JANET, *op. cit.*, liv. II, ch. II ; DUNNING, *op. cit.*, ch. X ; LASKI, *Political Thought From Locke to Bentham*, London, 1920, in-12, ch. II ; ALEXANDER, *Locke*, London, 1908, in-12, ch. V. et LAMPRECHT, *Moral and Political Philosophy of Locke*, New-York, 1918, gr. in-8°, liv. III, ch. I-III.

3. *Discourses of Government*, London, 1698, in-fol. Voir JANET, *op. cit.*, liv. IV, ch. II, pp. 314-319 et GOOCH, *Political Thought from Bacon to Halifax*, pp. 164-171.

4. *Commentaries on the Laws of England*, (1765), Oxford, 1768 (3^e éd.), 3 vols, in-4°. Voir LASKI, *op. cit.*, pp. 127-128 et POLLOCK, *op. cit.*, pp. 80-81.

5. *Constitution of England* (1771). Bâle 1792, in-4°. Voir POLLOCK, *op. cit.*, p. 108 et LESLIE STEPHEN, *English Thought in the XVIIIth. Century*, London, 1876, 2 vols, in-8°, t. II, ch. X, pp. 209-214.

6. Voir LESLIE STEPHEN, *op. cit.*, t. II, ch. X, pp. 214-218.

7. *Discours sur l'histoire universelle* (1681). *Politique tirée de l'écriture Sainte*, (1709) dans *Œuvres complètes*, Bar-le-Duc, 1863, 12 vols, in-4°, t. IV-VII. Voir JANET, *op. cit.*, liv. IV, ch. III.

8. *Examen de conscience* (1734). *Essai philosophique sur le gouvernement civil* (1721) dans *Œuvres*, Paris, 1843, 4 vols, in-4°, t. III. Voir JANET, *op. cit.*, liv. IV, ch. V.

9. *Esprit des lois* (1748), Paris, s. d., 2 vols, in-8°.

jour le plus clairement et que l'influence de la pratique constitutionnelle d'Outre-Manche se fait sentir avec le plus d'insistance. Profitant du courant d'idées libérales d'origine anglaise répandues sur la France dès les premières années du siècle ¹, Montesquieu compare l'ancienne constitution de son pays avec celle de l'Angleterre, s'attaquant au despotisme au profit d'une vie constitutionnelle plus large, à l'instar de celle créée par les Anglais et où l'équilibre des pouvoirs résultant du pacte social fait partie intégrante de la théorie politique ².

La publication de l'*Esprit des Lois* fut le signal appelant les penseurs français à combattre la royauté décadente. Les *Lettres philosophiques* avaient déjà présenté aux Français l'exemple d'un gouvernement démocratique, celui de l'Angleterre, et dès le milieu du siècle les ouvrages réclamant la réforme du système politique français paraissent en foule, les uns réclamant une royauté limitée sur le modèle anglais, les autres énonçant des projets pour la refonte complète, à la lumière de la raison, de la formule politique de la France ³. Le *Contrat social* ⁴ vient consacrer ces réclamations politiques et oriente la pensée française de plus en plus nettement vers la démocratie, et le pacte social sur lequel avaient tant insisté les apologistes anglais de la monarchie constitutionnelle devient dans les mains de Rousseau la plus puissante des armes pour renverser, non seulement la royauté française, mais encore toute forme de monarchie quelle qu'elle soit. Partant, l'exemple de l'Angleterre perd de son prestige; des critiques comme Linguet ⁵ ou Helvétius ⁶ ne manquent pas de signaler dans le régime politique d'Outre-Manche les signes éclatants d'une décadence très

1. Voir SEÉ, *Les idées politiques en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1920, in-8°, *Les Précurseurs*, sect. II. *Les influences anglaises*, et DEDIEU, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Paris, 1909, in-8°, ch. II.

2. Voir SEÉ, *op. cit.*, *L'école libérale*, sect. I, Montesquieu; DEDIEU, *op. cit.*, *passim*; DUNNING, *op. cit.*, ch. XII; SOREL, *Montesquieu*, Paris, 1889, (2^e éd.), in-8°, ch. V.-IX; BARCKHAUSEN, *Montesquieu, ses idées et ses œuvres*, Paris, 1907, in-8°, ch. II-IX et Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle*, Paris, s. d., in-8°.

3. Pour le détail voir BONNO, *La constitution britannique devant l'opinion française de Montesquieu à Bonaparte*, Paris, 1932, in-4°, ch. I-IV; SEÉ, *op. cit.*, *passim*, et MATHIEZ, *La révolution française*, Paris, 1930, 3 vols, in-12, t. I., ch. I-III.

4. Amsterdam, 1762, in-12.

5. *Théorie des lois civiles*, Londres, 1767, 2 vols, in-12, t. I, liv. II, ch. IX.

6. *Correspondance*, dans t. XIV, des *Œuvres*. Lettre à Viré, du 8 sept. 1768, cité par Bonno, dans *op. cit.*, pp. 103-104.

prochaine, et des idées de plus en plus démocratiques, de plus en plus républicaines prennent désormais le dessus ¹. Elles aboutissent à la Révolution, à l'abolition de la royauté et à tous ces essais de gouvernement républicain qui ne sombreront qu'avec l'avènement du Consulat et de l'Empire.

La Révolution change la place et le foyer des spéculations politiques en Europe, et l'Angleterre elle-même se trouve dans la nécessité de répondre à des critiques libérées par les événements de France. Dès avant 1789 même, certains de ses écrivains, un Priestley ² ou un Price ³, avaient fait l'apologie des principes révolutionnaires et leur influence, se joignant à celle des « philosophes » français, devint si active qu'Edmund Burke prit sur lui de la combattre. Se fondant sur la force de la raison et de la tradition constitutionnaliste Burke s'efforce de détruire les principes de la Révolution et de justifier le gouvernement mixte de son pays ⁴.

Cependant Burke, quoiqu'il ait réussi à ralentir pendant un temps les progrès de la doctrine révolutionnaire, n'arrive pas à détruire la volonté libérale de certaines parties de la société anglaise. Les idées de Payne ⁵ ou de Godwin ⁶ ont de fortes répercussions dans les milieux littéraires ⁷ tandis que dans les grandes villes industrielles la hausse des prix, le manque du travail, le mauvais fonctionnement du système industriel qui s'ensuit de l'application par trop complaisante de la doctrine de « laissez-faire », donnent lieu à un mouvement, le « *Chartism* », et à des émeutes très graves ayant pour but l'établissement du collectivisme et du socialisme ⁸.

1. Voir, par exemple, de l'Abbé de MABLY, le traité *De la législation ou Principes des lois*, dans t. IX, des *Œuvres complètes*, Londres, 1789, 12 vols, in-8°, et, sur le progrès des idées révolutionnaires, JANET, *op. cit.*, ch. IX et SÉE, *op. cit.*, *Formation de la doctrine révolutionnaire*.

2. Voir son *Essay on the First Principles of Government* (1768), London, 1771, in-8° et Leslie STEPHEN, *op. cit.*, ch. X, sect. X.

3. Voir *Observations on Civil Liberty*, London, 1776, in-8° et Leslie STEPHEN, *op. cit.*, loc. cit.

4. *Reflections on the French Revolution*. London, 1790, in-8°. Voir Leslie STEPHEN, *op. cit.*, ch. X, § IX ; MORLEY, *Burke*, London, 1880, in-12.

5. *Rights of Man* (1791) dans t. II des *Writings of Thomas Payne*. London, 1894, 3 vols, in-8°. Cf. *Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Revolutionary Era Edited by F. J. C. Hearnshaw*, London, 1931, in-8°, ch. V.

6. *Political Justice*, London, 1793, in-8°.

7. Voir BRAILSFORD, *Shelley, Godwin and their Circle*. London, s. d., in-12.

8. Voir HALÉVY, *Histoire du peuple anglais*, Paris, 1923, 3 vols, in-8°, t. II, ch. I

II

Ce fut le douloureux spectacle de la France en proie au monstre révolutionnaire, de son ancien gouvernement attaqué dans toutes ses parties par des doctrinaires qui, n'ayant aucune expérience de la pratique gouvernementale, croyaient que le seul moyen de réformer, de rétablir la constitution française était de la bâtir à neuf sur un plan rationnel — ce fut ce spectacle-là qui engagea Joseph de Maistre à suivre, de près, la voie déjà tracée par ses adversaires, et à faire l'examen, la critique et surtout la revision rationnelle de la doctrine politique française.

Personne, sans doute, n'était à ce moment mieux qualifié que lui pour juger les idées politiques de la Révolution. Né hors de France, d'une famille cependant d'origine française¹, admirateur enthousiaste par conséquent, mais non au point d'être aveuglé par son enthousiasme, de tout ce qui se faisait dans sa seconde patrie, il s'intéressa vivement aux commencements de la lutte qui s'engageait au delà des Alpes entre les interprètes des idées libérales et les défenseurs des thèses conservatrices. Ces idées, il alla même jusqu'à les commenter lui-même dans certaines de ses œuvres de jeunesse, et ce fut avec raison que le parti réactionnaire de son pays put s'alarmer lorsque le jeune magistrat de 22 ans, dans son *Eloge de Victor Amédée III* (1775), éleva la voix pour louer la jeune république américaine, pour exalter cette liberté qui « insultée en Europe, a pris son vol vers un autre hémisphère »². Quelle devait être leur inquiétude lorsque, deux ans plus tard, dans un discours prononcé en plein Sénat, le même orateur invita ses auditeurs à se représenter la naissance de la société, à contempler « ces hommes, las du pouvoir de tout faire, réunis en foule autour des autels de la patrie qui vient de naître, tous abdiquant volontairement une partie de leur liberté, tous consentant à faire courber les volontés particulières sous le sceptre de la volonté générale » ?³

IVOR BROWN, *English Political Theory*, ch. IX et XI ; GADSKELL, *Chartism*, London, 1929, in-8°, et HAMMOND, *The Age of the Chartist*, London, 1930, in-8°.

1. Elle était, d'après le comte Rodolphe de Maistre, originaire du Languedoc. Voir *Notice biographique* en tête du t. I, des *Œuvres de Joseph de Maistre*, p. I, note 1, et cf. aussi MANDOUL, *Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie*, Paris, 1900, gr. in-8°, p. 8, note 1.

2. *Eloge* etc., cité par MANDOUL, *op. cit.*, pp. 20-21.

3. Cité par MANDOUL, *op. cit.*, p. 21. — Quoiqu'on ne sache pas au juste la raison

Les textes nous manquent pour l'étude complète de cette première période de la vie de Maistre, mais, d'après ces exemples, il semble avoir été d'abord partisan des idées révolutionnaires de France. Il ne faut rien exagérer, pourtant, de l'influence de ces idées sur son esprit, et s'il devint ainsi en quelque sorte le truchement des idées libérales dans le Sénat de son pays, il est indispensable d'avertir qu'il le fit, non pas tant comme disciple attitré de Rousseau que comme bon représentant de la volonté libérale qui, depuis de longues années, s'était répandue en Savoie et faisait du Sénat de ce pays un corps très libre et très jaloux de ses libertés¹. Si hardies que fussent les idées qu'il exposait, elles n'étaient pas pour déplaire tout à fait par conséquent à la majorité des membres de ce corps, déjà fort empreint d'idées libérales et constitutionnalistes. D'autant plus que le jeune orateur appartenait à une famille qui s'était signalée quelques années auparavant à la bienveillance des Savoyards en jouant un rôle de toute première importance dans la révision du gouvernement allobroge. En effet, le propre père de Maistre n'avait-il pas été chargé par le roi, avec quelques-uns de ses amis, de codifier les divers édits formulés par les précédents princes de Savoie ? ; les réformateurs n'avaient-ils pas étudié et mis au point toutes les lois de droit public et civil de leur pays, et n'avaient-ils pas donné en 1770 le résultat définitif de leurs travaux, ces *Royales constitutions* où furent établis le code politique et religieux de la monarchie, la loi organique de la magistrature, le code de la procédure criminelle et jusqu'aux attributions de la chambre des comptes, de l'administration des routes et des forêts, du domaine royal, des droits féodaux etc.,² ; ces *Royales constitutions* n'étaient-elles pas comme l'expression de cet esprit « éminemment libéral » qui semblait animer tout entier le gouvernement paternel de la maison de Savoie³, ne devaient-elles pas finalement servir de « bréviaire » à Joseph de Maistre pendant plus de vingt ans de sa vie ?⁴.

Maistre était bien capable, par conséquent, de par ses origines

de la méfiance dont la maison royale de Savoie témoigna toujours envers Maistre y aurait-il exagération à croire qu'elle datait de cette même époque ? En effet, c'est presque toujours, d'après les lettres de la *Correspondance*, son esprit libéral qu'on lui reproche. Cf. MANDOUL, *op. cit.*, liv. II, ch. I, pp. 58-66.

1. Voir, sur le caractère du Sénat de Savoie à cette époque, DESCOSTES, *Joseph de Maistre avant la Révolution*, Tours, 1895, 2 vols, in-8°, ch. II.

2. Voir pour l'analyse des *Royales Constitutions*, DESCOSTES, *op. cit.*, ch. III.

3. DESCOSTES, *op. cit.*, *loc. cit.*

4. *Id. ib.*

nationales et familiales à la fois, de comprendre et d'apprécier les réclamations libérales de la France. Il l'était aussi de par son éducation, de par son métier même ; car, élevé dans la tradition éclairée de sa famille, destiné dès sa jeunesse à la carrière du droit, il trouva dès l'âge de 20 ans, dans ses devoirs de substitut et plus tard de sénateur, la pratique de ces principes libéraux qui lui avaient été inculqués lors de son passage à l'école de droit de Turin ¹. Point plus important encore, il trouva dans les dossiers et dans les documents juridiques qu'il était obligé de compulsuer pour sa profession, les origines et les mobiles mêmes du libéralisme national savoyard ².

Mais il y puisa aussi les idées qui allaient lui servir à combattre le libéralisme de Rousseau ; car, habitué à concevoir la liberté comme le produit d'une longue évolution historique telle qu'il l'avait vue à l'œuvre dans la législature de son propre pays, il ne s'imagina point qu'elle pût être atteinte autrement ; et imposée à toute une nation par des hommes forts uniquement de leur croyance à l'indéfectibilité de leur propre raison. Que si, encore, ces hommes avaient eu pour intention de restituer à la constitution française ces anciens droits et caractères libéraux qu'elle avait possédés jadis et qu'il avait lui-même décrits et analysés ³ peut-être Maistre les eût-il approuvés ou même aidés. Mais lorsque, faisant table rase, ils se proposaient de créer une constitution neuve qui abandonnerait les anciennes lois et traditions de la France ; lorsque, passant outre, ils déclaraient leur constitution être la seule bonne et celle qui devrait prévaloir partout — alors se révoltaient toutes les convictions les plus intimes du magistrat, du patriote et du libéral, et il se mit à condamner les doctrines politiques de la Révolution dans les termes les moins équivoques.

Incontestablement ce furent la pensée et l'exemple de l'Angleterre qui le poussèrent plus avant dans cette voie. Fort au courant de l'histoire d'Angleterre, imprégné des leçons de sa législation et de sa jurisprudence, il trouva dans les ouvrages des savants anglais non seulement la théorie du régime politique d'Outre-Manche mais encore le commentaire vivant et l'application même de cette théorie. Sans aucun doute de telles idées étaient faites, dès avant 1789, pour

1. Voir SECRET, *Joseph de Maistre substitut et sénateur*. Chambéry, 1927, in-8°, sect. I, et DESCOSTES, *op. cit.*, ch. XI.

2. DESCOSTES, *op. cit.*, ch. X-XI.

3. Voir les deux mémoires inédits (mai et sept. 1788), *Sur les Parlements*, cités par Paillette au ch. II de son étude. *La politique de Joseph de Maistre d'après ses premiers écrits*, Paris, 1895, in-8°.

renforcer et pour confirmer sa propre doctrine de libéral — doctrine, nous l'avons vu, qu'il avait déjà acquise et fait sienne dans le milieu familial et dans le corps législatif et sénatorial de son pays. Mais quelle dut être la répercussion dans son esprit de l'ouvrage célèbre dans lequel Burke, le grand Burke, exposa sa critique de la plus terrible des Révolutions ? La répercussion fut telle qu'on pouvait l'attendre ; les *Reflections on the French Revolution* de cet « admirable Burke » confirmèrent Joseph de Maistre de nouveau et de la façon la plus péremptoire dans ses idées de traditionaliste éclairé, lui offrirent le témoignage le plus indiscutable sur la justesse de sa conception de la constitution britannique, répondirent si bien aux besoins de son esprit et de sa doctrine que c'est à peine si, dans certaines parties de son œuvre, l'on peut dire avec quelque certitude si c'est le Savoyard qui parle ou si c'est l'Anglais¹.

Or, une fois cette confirmation apportée à sa doctrine — confirmation en même temps du point de vue théorique et du point de vue expérimental puisque Burke était à la fois théoricien de la constitution britannique et homme d'état — une fois cette confirmation acquise, Maistre n'avait eu qu'à parcourir de nouveau les traités des légistes et des jurisconsultes pour trouver sans aucune difficulté des exemples innombrables susceptibles d'étayer sa thèse. Il le fit avec joie, rechercha les témoignages de tous les côtés, et les lança avec un âpre plaisir contre ces destructeurs de la paix et de l'ordre européens qu'étaient les « philosophes » de France.

Curieux spectacle en vérité que cet ardent adversaire de la doctrine révolutionnaire, de la « raison raisonnante », suivant de si près les hommes qu'il haïssait — le mot n'est pas trop fort — et concluant comme eux, grâce à un procédé que l'on ne saurait qualifier autrement que de rationnel, à un système de politique raisonnable destiné à remplacer celui qui avait péri sous le poids de ses propres abus ! Certes Maistre, à l'encontre des « philosophes », passe sous silence la période du déclin de la monarchie pré-révolutionnaire et s'en tient à l'examen et à la défense de l'ancienne constitution française ; mais la méthode qu'il suit est identique à celle employée par

1. « Avez-vous lu Calonne, Mounier et l'admirable Burke ? comment trouvez-vous que ce rude Sénateur traite le grand tripot du Manège et tous les législateurs Bébés ? Pour moi j'en étais ravi, et je ne saurais vous exprimer combien il a renforcé mes idées anti-démocrates et anti-gallicanes », — Lettre à M. le Comte Henri Costa de Beauregard, 21 janv. 1791. — Voir notre discussion de cette affirmation *infra*, pp. 245-249.

ses adversaires eux-mêmes, et aboutit à un même résultat, lequel, remarquons-le en passant, il leur reprochait à eux avec la plus grande aigreur. Car, partant comme eux de l'étude de la constitution française, il passa tout comme eux à l'examen de celle de l'Angleterre, comme eux il désapprouva qu'elle fût appliquée à la France, et comme eux encore il en arriva finalement à énoncer en termes très exprès son propre système, sa théorie du gouvernement, sa mystique enfin du régime politique.

Cependant, si le but et la méthode suivis par Maistre ressemblent étrangement à ceux de ses adversaires, il n'en est pas ainsi de l'enseignement général qui se dégage de ses études et de ses écrits politiques. En effet, de même que, dans sa philosophie du procédé de la connaissance, il avait fait appel à une raison empirique concomitante de la raison transcendente, de même dans sa philosophie politique il souligne l'existence, à côté — au cœur même — de la raison purement métaphysique, d'une raison tout expérimentale, celle qui se dégage des événements eux-mêmes, la raison et la logique intimes des choses de l'histoire. « *Crescit occulto velut arbor aëvo* »¹, écrit-il d'une part en parlant de la constitution politique qui est, pour lui, « divine dans son principe »² ; mais, explique-t-il d'autre part, « l'histoire est le premier maître en politique, ou, pour mieux dire, le seul »³, elle est « la politique expérimentale, c'est-à-dire la seule bonne »⁴.

Or, ces deux principes complémentaires, l'un exprimant le caractère mystérieux et quasi sacré de la politique, l'autre insistant sur les leçons à tirer de l'histoire, Maistre les opposait à celui qu'il croyait être à la base de toutes les erreurs répandues par les « philosophes » de son époque, c'est-à-dire le principe de la toute-puissance et de l'infailibilité de la seule raison humaine. Car, tout comme Bacon avait voulu créer une nouvelle philosophie naturelle en faisant fi des expériences précédentes de la science et en remplaçant de tels enseignements par son expérience à lui, fondée sur sa raison individuelle, de même les « philosophes » du XVIII^e siècle, dont le plus dangereux fut sans contredit Rousseau, avaient voulu jeter par-dessus bord l'expérience accumulée du passé et créer de toutes

1. *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, suivi de l'Étude sur la souveraineté*, ch. I, § xxiii, p. 39.

2. *Id.*, ch. I, § xxx, p. 46.

3. *Étude sur la souveraineté*, ch. II, p. 206.

4. *Id.* 16

pièces et à force de raisonnements une formule politique destinée à s'appliquer sans distinction à toutes les nations de la terre, un système de gouvernement idéal, couché par écrit et consacré à l'homme en général, cet être fictif, abstrait, fantasmagorique même qui n'existe nulle part et qui n'a jamais existé ¹.

Mais, affirme Maistre, pas plus en politique qu'en philosophie naturelle, la raison humaine n'est capable de créer, à elle seule, quoi que ce soit de permanent, de valide ou de juste ². Le contrat social prôné par Rousseau, les droits de l'homme exposés par les « philosophes », les constitutions républicaines préconisées avec tant d'ardeur par les auteurs du XVIII^e siècle, tombent tous dans les mêmes erreurs. En effet, ils ne tiennent aucun compte de la véritable nature de l'homme, animal social par excellence et par essence ³ ; tranchent le fil des traditions politiques séculaires et, de ce chef, sacrées ⁴ ; méprisent l'intervention de la Providence, c'est-à-dire la raison inhérente à l'histoire ⁵ ; croient à tort que toute loi n'en est pas une si elle n'est écrite et érigée en statut ⁶ ; méconnaissent enfin, et du tout au tout, le caractère essentiel de la vie politique de l'Europe, laquelle a été créée littéralement par et pour la monarchie ⁷.

C'est, par conséquent, la défense de la vraie philosophie de l'histoire contre la philosophie bornée de l'homme, la justification d'une civilisation plus que millénaire, l'exposition enfin de la véritable raison européenne, autrement puissante et *raisonnable* que celle des « philosophes », que nous avons à écouter dans les écrits politiques de Joseph de Maistre, quittes à les juger ensuite avec le recul que nous donne notre expérience de vie politique européenne plus vieille d'un siècle que la sienne. Et puisque dans cette apologie de la raison traditionnelle, ce fut à la constitution et à la vie publique anglaises qu'il fit appel avec le plus d'insistance pour la justification de son système, c'est sur elles par-dessus tout que nous aurons à porter notre attention la plus vive.

Le premier enseignement qui se dégage de l'histoire anglaise, c'est une leçon admirablement commentée par Burke, et qui contre-

1. *Considérations sur la France*, ch. VI, p. 74.

2. *Étude*, liv. I, ch. X, p. 155, liv. I, ch. VIII, p. 138.

3. *Étude*, ch. II, pp. 95-102.

4. *Id.*, ch. VI, p. 127 et ch. VII.

5. *Essai sur le principe*, etc., § §12, 28, 30 etc. *Étude*, ch. III, p. 104.

6. *Considérations*, ch. VI, pp. 68-9. *Étude*, ch. IX, pp. 149-150, 153.

7. *Étude*, ch. II. *De la monarchie*.

dit la première prémisse de Rousseau au sujet de l'homme de la nature. « M. Burke a dit avec une profondeur qu'il est impossible d'admirer assez que l'art est la nature de l'homme : oui, sans doute, l'homme avec toutes ses connaissances, toutes ses affections, tous ses arts, est véritablement l'homme de la nature, et la toile du tisserand est aussi naturelle que celle de l'araignée »¹. Or, ce fut de là que partit Joseph de Maistre pour justifier l'état de société et avec lui les institutions qui nécessairement l'accompagnent. En effet, ce fut de ce premier principe, soi-disant établi par l'homme d'état britannique, que Maistre conclut à la nécessité de l'organisation sociale, du gouvernement civil; et à son origine aussi mystérieuse, aussi séculaire que celle de la civilisation elle-même.

Mais l'histoire d'Angleterre lui offrit des enseignements encore plus importants et qui étaient susceptibles de réfuter toute la théorie du *Contrat social*, depuis son affirmation générale que la constitution civile est le résultat d'un pacte entre les membres de la communauté, jusqu'à son apologie du gouvernement républicain, seul capable d'offrir aux hommes la parfaite liberté. Car toute l'histoire d'Angleterre, affirme Maistre, dément la thèse de Rousseau selon laquelle le gouvernement civil serait le résultat d'un pacte dressé à une époque précise entre les membres de la société. Jamais les Anglais ne se sont rassemblés pour discuter de la forme du gouvernement qu'ils voulaient s'imposer, jamais ils n'ont convenu entre eux de la nature et des attributs des trois pouvoirs qui constituent la souveraineté en Angleterre, jamais ils n'ont essayé de créer *a priori* leur constitution politique. Celle-ci a germé avec la nation, elle s'est édifiée très lentement au fur et à mesure que les différents apports provenant des disputes, des conquêtes et des guerres se sont incorporés dans l'esprit national ; bref, elle a été le produit des circonstances et non pas des hommes. « Considérons une constitution politique quelconque, celle de l'Angleterre par exemple. Certainement elle n'a pas été faite *a priori*. Jamais des hommes d'État ne se sont rassemblés et n'ont dit : *Créons trois pouvoirs : balançons-les de telle manière etc* : personne n'y a pensé. La constitution est l'ouvrage des circonstances, et le nombre de ces circonstances est infini. Les lois romaines, les lois ecclésiastiques, les lois féodales ; les coutumes saxonnes, normandes et danoises ; les privilèges, les préjugés et les prétentions de tous les ordres ; les guerres, les révoltes, les révolu-

1. *Étude*, liv. I, ch. II, p. 101.

tions, la conquête, les croisades ; toutes les vertus, tous les vices, toutes les connaissances, toutes les erreurs, toutes les passions, tous ces éléments, enfin, agissant ensemble, et formant par leur mélange et leur action réciproque des combinaisons multipliées par myriades de millions, ont produit enfin, après plusieurs siècles, l'unité la plus compliquée et le plus bel équilibre de forces politiques qu'on ait jamais vu dans le monde »¹.

Les origines des libertés anglaises doivent être recherchées, par conséquent, non pas dans une convention ayant eu lieu à un moment précis de l'histoire, mais très loin dans le passé de la nation et en aucune façon dans une série de règlements ou un contrat. La révolution de 1688 même, qu'on a souvent mise en avant pour détruire cette affirmation, n'est en réalité qu'une preuve de plus de sa justesse, car « le bill des droits n'établit pas de nouveaux principes sur la constitution anglaise, mais il déclare quels en sont les vrais principes »². En effet la révolution, loin de *créer* la liberté en Angleterre n'a fait que la *consacrer*, tandis que, d'autre part, d'anciens rois conquérants, qui auraient été les plus capables de la violer, ont toujours fait preuve d'une volonté remarquable de la conserver. « Comme les bases de la liberté romaine sont fort antérieures à l'établissement du tribunal, celles de la liberté anglaise doivent être recherchées bien avant la révolution de 1688. La liberté a pu sommeiller chez cette nation ; mais toujours elle a existé, toujours on a pu dire du gouvernement : *Miscuit res olim dissociabiles, principatum et libertatem*. C'est même une remarque fort importante que les monarques anglais auxquels la constitution de ce royaume a le plus d'obligations, Alfred, Henri II et Édouard 1^{er}, furent précisément des rois conquérants, c'est-à-dire les plus capables de la violer impunément ; et c'est faire injure à ces grands hommes, comme l'a très bien observé un historien anglais, de soutenir, comme quelques personnes l'ont fait, que l'Angleterre n'a eu ni Constitution ni vraie liberté avant l'expulsion des Stuarts »³.

La véritable origine de cette liberté, autant qu'il est possible d'en juger, se trouve dans les gouvernements des peuples septentrio-

1. *Essai*, § XII, pp. 26-27.

2. *Étude*, liv. I, ch. VII, p. 131, note 1, d'après un discours de M. Grey, membre du Parlement, cité dans *Courrier de Londres*, 1794, n° 13.

3. Maistre renvoie (*Étude*, liv. I, ch. VII, pp. 130-131) au livre de Minford (*sic*. Lire Milford) *History of Greece*, (London, 1784, 2 vols, in-8°) t. II, sans indication de lieu, date, ni page. Quant à nous, nous n'avons trouvé dans cet ouvrage aucune affirmation pareille à celle à laquelle Maistre renvoie le lecteur.

naux. « Le gouvernement des Germains et celui de toutes les autres nations du Nord qui s'établirent sur les ruines de l'empire romain, fut toujours extrêmement libre... Le despotisme de la domination romaine, lequel, avant l'irruption des conquérants, avait flétri les âmes et détruit tout principe généreux de science et de vertu, n'était pas capable de résister aux efforts vigoureux d'un peuple libre. Une nouvelle ère commença pour l'Europe; elle se débarrassa des liens de la servitude, et secoua le joug du pouvoir arbitraire sous lequel elle avait gémi si longtemps. Les constitutions libres qui s'établirent alors, quoique altérées, depuis peu, par les usurpations successives d'une longue suite de princes, conservent toujours un certain air de liberté et les traces d'une administration légale qui distinguent les nations d'Europe; et si cette portion du globe se distingue des autres par des sentiments de liberté, d'honneur, de justice et de valeur, elle doit uniquement ces avantages aux germes plantés par ces généreux barbares »¹. La nation anglaise, du reste, a pu conserver mieux qu'aucune autre nation les monuments historiques de ce développement gouvernemental et cet avantage, d'après un de ses historiens, elle le doit aux prêtres de l'Église catholique. « Si nulle nation ne possède une aussi grande quantité d'annalistes fidèles que la nation anglaise, elle le doit uniquement au clergé de l'Église romaine, qui a préservé ces trésors »².

1. HUME, *History of England* (London, 1782, 8 vols, in-8°). t. I, Appendix I. *Anglo Saxon Government and Manners* (pp. 197-198; « The government of the Germans, and that of all the northern nations, who established themselves on the ruins of Rome, were always extremely free; and those fierce people, accustomed to independence, and enured to arms, were more guided by persuasion than authority, in the submission which they paid to their princes. The military despotism, which had taken place in the Roman empire, and which, previously to the irruption of those conquerors, had sunk the genius of men, and destroyed every noble principle of science and virtue, was unable to resist the vigorous efforts of a free people, and Europe, as from a new epoch, rekindled her ancient spirit, and shook off the base servitude to arbitrary will and authority under which she had so long laboured. The free constitutions thus established, however impaired by the encroachments of succeeding princes, still preserve an air of independence and legal administration, which distinguish the European nations, and if that part of the globe maintains sentiments of liberty, honour, equity and valour superior to the rest of mankind, it owes these advantages chiefly to the seeds planted by those generous barbarians »), cité dans *Étude*, liv. II, ch. II, p. 20-21.

2. HUME, *op. cit.* (t. III, pp. 453-454, Note L, et non pas D, comme j'ai affirmé Maistre.— « Every one that has perused the ancient monkish writers knows, that however barbarous their own style, they are full of allusions to the Latin classics, especially the poets. There seem also, in those middle ages, to have remained many ancient books, that are now lost — In this collection of letters, which passes under the name of Thomas a Beckett, we see how familiar all the ancient history and

La constitution anglaise, par conséquent, pas plus qu'aucun autre gouvernement, n'est le fruit d'une délibération, d'un pacte social. Elle offre encore ce témoignage important en faveur du véritable gouvernement naturel que les lois qui régissent sa souveraineté sont loin d'être toutes écrites. En effet, les libertés écrites de ce pays peuvent se réduire à six articles seuls, la *Magna Charta*, le statut *Confirmatio chartarum*, la *Petition of Rights*, l'*Habeas corpus*, le *Bill of Rights*, et l'*Act of Settlement*¹. Mais on ne peut pas dire que c'est à cause de ces lois que l'Angleterre est libre ; au contraire, « elle possède ces lois *parce qu'elle est libre*—car un peuple né pour la liberté a pu seul demander la grande Charte, et la grande Charte serait inutile à un peuple étranger à la liberté »². Partant, la thèse de Payne, selon qui la constitution doit être formulée avant que le gouvernement proprement dit puisse exister³, est démentie par

ancient books were to the more ingenious and dignified churchmen of that time, and consequently how much that order of men must have surpassed all the other members of society », cité dans *Examen*, t. II, ch. XIX, p. 474.

1. BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*. (London, 1787. (10^e éd.), 4 vols, in-8°, Bk I., ch. I, (pp. 127-128) : « The absolute rights of every Englishman... as they are founded on nature and reason, so they are coeval with our form of government... and their fundamental articles have been from time to time asserted in parliament, as often as they were thought to be in danger. First, by the great charter of liberty, which was obtained, sword in hand from King John, and afterwards, with some alterations, confirmed in parliament by King Henry the third, his son. Which charter contained very few new grants ; but, as Sir Edward Coke observes, was for the most part declaratory of the principal grounds of the fundamental laws of England. Afterwards by the statute called *confirmatio chartarum*, whereby the great charter is directed to be allowed as the common law... Next by a multitude of subsequent corroborating statutes (Sir Edward Coke, I think, reckons thirty-two,) from the first Edward to Henry the fourth. Then, after a long interval, by the *petition of right* ; which was a parliamentary declaration of the liberties of the people, assented to by king Charles the first in the beginning of his reign. Which was closely followed by the still more ample concessions made by that unhappy prince to his parliament, before the fatal rupture between them ; and by the many salutary laws, particularly the *habeas corpus* act, passed under Charles the second. To these succeeded the *bill of rights*, or declaration delivered by the lords and commons to the prince and princess of Orange 13 February 1688... Lastly, these liberties were again asserted at the commencement of the present century, in the *act of settlement*, whereby the crown was limited to his present majesty's illustrious house : and some new provisions were added, at the same fortunate aera, for better securing our religion, laws, and liberties ; which the statute declares to be « the birthright of the people of England, » according to the ancient doctrine of the common law » — cité dans *Étude*, ch. IX, pp. 151-152.

2. *Essai*, § XVII, p. 31 ; *Étude*, ch. IX, p. 152.

3. PAYNE, *Rights of Man* dans t. II des *Writings*, ch. I (pp. 309-310. « A constitution is not a thing in name only, but in fact. It has not an ideal, but a real existence ; and whenever it cannot be produced in a visible form, there is none. A consti-

l'histoire de son propre pays. « Payne, dans son mauvais ouvrage sur les droits de l'homme a dit : que la constitution précède le gouvernement ; qu'elle est au gouvernement ce que les lois sont aux tribunaux ; qu'elle est visible, matérielle, article par article, ou bien qu'elle n'existe pas : en sorte que le peuple anglais n'a point de constitution, son gouvernement étant le fruit de la conquête, et non une production de la volonté du peuple »¹. Or, commente Maistre, « il serait difficile d'accumuler plus d'erreurs en moins de lignes. Non seulement un peuple ne peut pas se donner une constitution ; mais une assemblée quelconque, un petit nombre d'hommes par rapport à la population totale, ne pourra jamais exécuter un pareil ouvrage »². Par surcroît il n'est point du tout nécessaire que les lois soient écrites, car « plus les nations ont de sagesse, plus elles possèdent d'esprit public, plus leur constitution politique est parfaite, et moins elles ont de lois écrites, *attendu que* ces lois ne sont que des étais et qu'un édifice n'a besoin d'étais que lorsqu'il a perdu son aplomb ou qu'il est violemment ébranlé par une force extérieure »³. Ce que Payne regarde comme un défaut n'est en réalité

tution is a thing *antecedent* to a government, and a government is only the creature of a constitution. The constitution of a country is not the act of its government ; but of the people constituting its government. It is the body of elements, to which you can refer and quote article by article ; and which contains the principles on which the government shall be established, the manner in which it shall be organized, the powers it shall have, the mode of elections, the duration of parliaments, or by what other name such bodies may be called ; the powers which the executive part of the government shall have ; and in fine everything that relates to the complete organization of a civil government, and the principles on which it shall act and by which it shall be bound. A constitution, therefore, is to a government what laws made afterwards by that government are to a court of judicature. The court of judicature does not make the laws, neither can it alter them ; it only acts in conformity to the laws made : and the government is in like manner governed by the constitution », — cité dans *Étude*, liv. I, ch. IX, p. 148.

1. *Rights of Man*, (p. 310 : — « Can, then, Mr Burke produce the English constitution ? If he cannot, we can fairly conclude that though it has been so much talked about, no such thing as a constitution exists or ever did exist, and consequently that the people have yet a constitution to form... Mr Burke will not, I presume, deny the position I have already advanced — namely, that governments arise either *out* of the people, or *over* the people. The English government is one of those which arose out of a conquest, and not out of society, and consequently it arose over the people ; and though it has been much modified from the opportunity of circumstances since the time of William the Conqueror, the country has never yet regenerated itself, and is therefore without a constitution ») — cité dans *Étude loc. cit.*

2. *Étude*, loc. cit.

3. *Id.*, pp. 149-150.

qu'une loi de la nature puisque la constitution naturelle des nations est toujours antérieure à la constitution écrite et peut s'en passer ¹.

L'opinion de Hume vient fort à propos à l'appui de cette thèse, car c'est lui qui a fait la remarque, à propos du droit de remontrance, que « c'est ce point de la constitution anglaise qu'il est très difficile, ou pour mieux dire, impossible de régler par des lois ; il doit être dirigé par certaines idées délicates d'à propos et de décence, plutôt que par l'exactitude des lois et des ordonnances » ² ; et un membre du parlement anglais exprima la même idée lorsque, au moment d'une discussion dans la chambre des communes, il affirma que « l'Angleterre est gouvernée par un corps (le conseil privé) que la constitution ignore » ³. De nouveau, conclut Maistre, ces témoignages démontrent combien il est ridicule d'en appeler à une loi écrite lorsqu'il s'agit de la pratique gouvernementale, car « si l'on s'avisait de faire une loi en Angleterre pour donner une existence constitutionnelle au conseil privé, et pour régler ensuite et circonscrire rigoureusement ses privilèges et ses attributions, avec les précautions nécessaires pour limiter son influence et l'empêcher d'en abuser, on renverserait l'État » ⁴. De sorte qu'il est évident, quoi qu'en ait dit Payne, que la force de la constitution anglaise ne réside point dans les lois écrites. Au contraire, « la véritable constitution anglaise est cet esprit public admirable, unique, infaillible, au-dessus de tout éloge, qui mène tout, qui sauve tout. Ce qui est écrit n'est rien » ⁵.

L'analyse du caractère de la souveraineté en Angleterre offrira un argument de plus, continue Maistre, contre les hypothèses du *Contrat social*. Elle démontrera non seulement que le pouvoir politique ne dérive aucunement du peuple, mais aussi que la souveraineté, telle qu'elle existe sous la monarchie anglaise, ne dépend

1. *Étude*, liv. I, ch. IX, p. 151.

2. HUME, *History of England*, (t. VI, p. 577, note Z et non pas D comme le disait Maistre : « It must be confessed that the King in this declaration (celui par laquelle Charles prorogea le Parlement) touched upon that circumstance in the English constitution which it is most difficult, or rather altogether impossible, to regulate by laws, and which must be governed by certain delicate ideas of propriety and decency, rather than by any exact rule or prescription ») cité dans *Considérations*, ch. VI, p. 69.

3. *London Chronicle*, 4 mars, 1806, cité dans *Essai*, § VII, pp. 20-21.

4. *Essai*, p. 21.

5. *Essai*, § VII, pp. 21-22, d'après HUME, *History of England*, James I, ch. XLVII, ann. 1621 (t. VI, pp. 117-121).

point de la volonté générale, et n'offre aucunement ce caractère délétère que Rousseau et ses disciples voulaient à tout prix retrouver dans tout gouvernement monarchique.

Il n'y a rien de plus spécieux au premier abord, dit Maistre, que ce principe que le pouvoir politique dérive du peuple, mais aussi n'y a-t-il rien de plus faux. Même Sir William Jones a pu être atteint par cette idée erronée et a pu dire que « dans le peuple doit résider nécessairement l'essence de tout pouvoir ; et que tous ceux dont les connaissances ou la capacité ont engagé le peuple à leur accorder une confiance quelquefois sage et quelquefois imprudente sont responsables envers lui de l'usage qu'ils font du pouvoir qui leur a été confié pour un temps » ¹. Cependant Hume, historien de la nation anglaise, et plus capable que Jones, par conséquent, de statuer sur ce chapitre, affirme sans ambages que « le principe que tout pouvoir part du peuple est noble et spécieux en lui-même ; cependant il est démenti par tout le poids de l'expérience et de l'histoire » ². En réalité, commente Maistre, les droits du peuple dont on a tant parlé « partent assez souvent de la concession des souverains... mais les droits du souverain et de l'aristocratie, du moins les droits essentiels, constitutionnels et radicaux... n'ont ni date ni auteurs » ³.

L'exemple du gouvernement anglais est en cette occurrence de la plus haute importance et offre des éclaircissements de haute valeur sur la véritable nature de la souveraineté. Car, bien que la nature générale de la souveraineté en Angleterre consiste en la division des pouvoirs, cela n'empêche pas que là comme ailleurs elle ne soit une, absolue et inviolable, c'est-à-dire ne s'exerce constamment et n'énonce des prescriptions sans appel ⁴. En effet, ce sont le roi et le parlement réunis qui constituent la souveraineté dans ce pays ⁵ ; mais, à supposer une scission politique dans le parlement, il est certain que la souveraineté résiderait à ce moment avec le roi, c'est-à-dire que, du moment où le parlement, pour une raison ou pour une autre, cesserait d'exercer ses fonctions naturelles, il resterait encore le roi pour représenter le gouvernement aux yeux des Anglais ⁶. Ce

1. TEIGNMOUTH, *Memoirs of the Life of W. Jones*. (London, 1806, in-4°), p. 200, cité dans *Du Pape*, pp. 159-60.

2. D'après HUME, *op. cit.*, Charles I, ann. 1642, (t. VI, p. 467) cité dans *Essai*, § XLVII, p. 65.

3. *Considérations*, pp. 67-69.

4. *Étude*, liv. II, ch. I, p. 198.

5. *Du Pape*, liv. I, ch. III, p. 33.

6. *Du Pape*, liv. I, ch. IV, pp. 41-42.

principe est même si incontestable que, dans le fait, « il n'y a pas d'Anglais qui n'aimât mieux voir son pays gouverné par un roi sans parlement que par un parlement sans roi »¹, et cela pour la raison très évidente qu'en Angleterre « le véritable souverain est le roi. Un Anglais n'est pas sujet du parlement; et quelque puissant, quelque respectable que soit ce corps illustre, personne ne s'avise de l'appeler souverain »².

Or, cet équilibre des pouvoirs qui constitue la souveraineté en Angleterre n'est point le fait du peuple, ne dépend aucunement, comme l'auraient voulu Rousseau et ses disciples, de la volonté générale, et ne saurait être limité dans son action. L'exemple même de la représentation nationale, mécanisme si essentiel au bon fonctionnement du gouvernement anglais, ne représente point l'action de la volonté de tout le peuple et n'est l'expression d'aucun droit naturel et imprescriptible de toute la population du pays. Car ce système n'existait pas avant le XIII^e siècle : « les démocrates de l'Angleterre ont tâché de faire remonter beaucoup plus haut les droits des Communes et ils ont vu le peuple jusque dans les fameux Wittenagemots. Mais il a fallu abandonner de bonne grâce une thèse insoutenable »³. Ces droits ne dérivent point de droits naturels antérieurs et n'étaient fondés sur aucun mandat populaire. Au contraire, « non seulement la convocation des communes dans le conseil national fut-elle une concession du monarque, mais, dans le principe, le roi nommait les représentants des provinces, cités et bourgs ; et après même que les communes se furent arrogées le droit de députer au parlement, pendant le voyage d'Édouard I^{er} en Palestine, elles y eurent seulement voix consultative, et présentaient leurs *doleances* comme les états-généraux de France, tandis que la formule des concessions émanant du trône en suite de leurs pétitions était constamment *accordée par le roi et les seigneurs spirituels et temporels, aux humbles prières des communes* »⁴. De sorte que, si l'on entend par « représentation nationale », un *certain* nombre de représentants envoyés par *certain*s hommes et pris dans *certain*es villes en vertu de la concession du souverain, un tel gouvernement existe et c'est celui de l'Angleterre ; mais si, au contraire, l'on veut comme Rousseau que *tout* le peuple soit représenté dans le parlement et qu'il ne puisse

1. *Du Pape*, liv. I, ch. III, p. 33.

2. *Étude*, liv. I, ch. II, p. 201.

3. HUME, *op. cit.*, vol. I, app. I, (p. 203) cité dans *Considérations*, pp. 44-46.

4. *Considérations*, pp. 45-46.

l'être qu'en vertu d'un mandat populaire, l'exemple du gouvernement anglais sera de ce point de vue tout à fait sans valeur ¹.

Par surcroît, continue Maistre, cette souveraineté admirable, faite de l'équilibre de trois pouvoirs, est absolue de sa nature et ne saurait être circonscrite par aucune espèce de volonté populaire. Elle se compose du roi et du parlement réunis : mais aucune de ces trois puissances n'est au-dessus des autres ; elles sont collatérales ², et lorsqu'elles sont d'accord, peuvent accomplir tout ce qu'elles veulent ³. Cependant la souveraineté qu'elles représentent est à tel point absolue et uniforme que l'action d'un pouvoir sur l'autre se borne à la simple résistance. En effet « la Chambre des Communes peut refuser un impôt aux instances du ministère : la Chambre des Pairs peut refuser son assentiment à un bill proposé par l'autre, et le roi à son tour peut refuser le sien à un bill proposé par les deux Chambres. Mais si vous donnez au roi le pouvoir de diriger et de punir la Chambre basse, pour avoir refusé un impôt par méchanceté ou par caprice, si vous lui attribuez le droit de forcer le consentement des Pairs, lorsqu'il lui paraîtra qu'ils ont repoussé sans raison un bill agréé par les Communes ; si vous investissez l'une des Cham-

1. *Considérations*, p. 46.

2. *Étude*, liv. I, ch. VII, p. 133.

3. BLACKSTONE, *Commentaries*, (Bk. I, ch. I, pp. 154-155. « Herein indeed consists the true excellence of the English government, that all the parts of it form a mutual check upon each other. In the legislature, the people are a check upon the nobility, and the nobility a check upon the people : by the mutual privilege of rejecting what the other has resolved : while the King is a check upon both, which preserves the executive power from encroachments. And this very executive power is again checked and kept within due bounds by the two houses, through the privilege they have of inquiring into, impeaching, and punishing the conduct (not indeed of the king, which would destroy his constitutional independence ; but, which is more beneficial to the public) of his evil and pernicious counselors. Thus every branch of our civil polity supports and is supported, regulates and is regulated, by the rest ») — cité dans *Du Pape*, liv. II, ch. III, p. 151, cf. aussi *Introduction*, pp. 50-51 : « As with us, the executive power of the laws is lodged in a single person, they have all the advantages of strength and dispatch, that are to be found in the most absolute monarchy : and as the legislature of the kingdom is entrusted to three distinct powers, entirely independent of each other ; first, the king ; secondly, the lords spiritual and temporal, which is an aristocratical assembly of persons selected for their piety, their birth, their wisdom, their valour, or their property ; and thirdly, the house of commons, freely chosen by the people from among themselves, which makes it a kind of democracy ; as this aggregate body, actuated by different springs, and attentive to different interests, composes the British parliament, and has the supreme disposal of everything ; there can no inconvenience be attempted by either of the three branches, but will be withstood by one of the other two ; each branch being armed with a negative power, sufficient to repel any innovation which it shall think inexpedient or dangerous. »

bres, ou toutes les deux, du droit de juger et de punir le roi pour avoir abusé du pouvoir exécutif, il n'y a plus de gouvernement : le pouvoir qui juge est tout, celui qui est jugé n'est rien, et la Constitution est dissoute » ¹. De sorte qu'il serait faux de conclure, d'après l'exemple de l'Angleterre, que la souveraineté peut être limitée. C'est la royauté qui y est limitée, et elle est loin d'être toute la souveraineté ².

L'Angleterre offre finalement, selon Maistre, un dernier argument contre le gouvernement républicain préconisé par les « philosophes » qui maintenaient que dans la république seule le mérite et la vertu pouvaient se trouver dignement récompensés. Cet argument fut exploité par un républicain anglais qui affirmait que : « un gouvernement libre est pour les arts ce que la bonté du sol est pour les plantes vigoureuses... et que... c'est ce qui fait que les nations libres les ont portés, en peu de temps, à un si haut point de perfection ; tandis que les empires les plus vastes et les plus puissants, lorsqu'ils sont sous le joug du despotisme, ne produisent, après des siècles de loisir, que des essais informes et barbares » ³. Or, affirme Maistre, les exemples du contraire ne manquent pas dans l'histoire de l'Angleterre, car, au moment même où tous les talents en France étaient corrompus, c'est-à-dire juste avant la Révolution de 1789, ce fut sous la monarchie que « le burin anglais transmettait à la postérité les scènes les plus instructives et les plus nobles de l'histoire, et les actions des grands hommes qui ont illustré la Grande-Bretagne » ⁴.

1. *Etude*, liv. II, ch. I, pp. 198-199.

2. *Du Pape*, liv. II, ch. III, p. 151.

3. NEEDHAM, *Of the Sovereignty of the People and of the Excellence of a free State* (1650) tr. fr. sous le titre de *De la Souveraineté du peuple et de l'excellence d'un état libre*, Paris, 1790, in-8°, p. 57, cité dans *Étude*, liv. II, ch. VII, p. 306. Cf. aussi *De la Souveraineté* etc., sect. 9 : « Dans un gouvernement populaire la porte des dignités est ouverte à tous ceux qui parviennent jusqu'au seuil par les degrés du mérite et de la vertu ; et c'est ce qui produit cette noble et généreuse émulation qui nous fait concevoir les plus beaux desseins, et qui nous porte aux actions les plus héroïques ». (Marchamont Needham 1620-1678. Journaliste, et éditeur du *Mercurius britannicus*, il attaqua dans son journal le roi et ses partisans. En 1647 il tourne casaque et dans le *Mercurius pragmaticus*, où il commente les nouvelles politiques du jour, se met à entonner les louanges de la royauté. Mis en prison plus tard par la *Commonwealth* il adopte encore une fois d'autres principes, ceux de Cromwell, et les justifie dans son *Case of the Commonwealth of England stated, with a discourse of the Excellency of a free state*. Needham a été surtout le champion de la politique religieuse de Cromwell. Il la défendit dans son *Case of the Commonwealth* etc. qui est son ouvrage le plus important).

4. *Fragments sur la France*, p. 199.

Il serait par conséquent ridicule de conclure, du fait que la France pré-révolutionnaire donnait uniquement dans le vice et dans la corruption, que *toutes* les monarchies font de même et le font toujours. Au fait, « Alexandre, Auguste, Léon X, les Médicis, François I^{er}, Louis XIV, la Reine Anne, ont recherché, employé, récompensé plus de grands hommes dans tous les genres, que toutes les républiques de l'univers ensemble »¹.

Le gouvernement anglais offre, par conséquent, de l'avis de Maistre, des enseignements utiles au plus haut point pour discréditer le système de gouvernement républicain défendu par les « philosophes » du XVIII^e siècle. Il déclare, par une expérience impossible à mettre en doute puisqu'elle se fonde sur les seuls faits de l'histoire, quelle est la véritable nature de la souveraineté et en quoi cette souveraineté, telle qu'elle est pratiquée dans une monarchie européenne caractéristique, diffère de l'idée qu'en avaient les disciples du *Contrat social*. Il prouve de façon éminemment juste que la constitution, le gouvernement, l'organisation politique de l'état monarchique est le fait de la nature, et que l'action humaine y est étrangère sinon pour suivre et interpréter l'esprit qui a présidé à sa formation et qui le maintient toujours dans le chemin de sa propre nature, laquelle peut être étudiée dans les leçons de la tradition nationale. Et il offre finalement en faveur de la monarchie constitutionnelle, libérale, et qui existe, contre la république idéale qui n'existe pas² le témoignage de toute son histoire parlementaire qui l'a mené à travers les âges vers la compréhension du « véritable esprit de la liberté »³.

Il ne rentrait cependant point dans le cadre que s'était tracé Maistre de conseiller l'adoption, partout en Europe et surtout en France, d'une constitution imitée de celle de l'Angleterre. D'une part sa théorie de l'origine du gouvernement, lequel émane spontanément du caractère des nations particulières et s'y adapte intimement, lui défendait de croire favorable ou même possible le transfert sur un sol étranger d'une institution politique non autochtone, et d'autre part, pour grande que fût son admiration de la constitution

1. *Étude*, liv. II, ch. IV, p. 257.

2. « J'ai vu un grand amateur de la république se lamenter sérieusement de ce que les Français n'avaient pas aperçu dans les œuvres de Hume la pièce intitulée *Plan d'une république parfaite* ». *Considérations*, pp. 72-73. Voir dans les *Essays* de Hume l'essai intitulé *Idea of a Perfect Commonwealth*.

3. *Mémoire à consulter*, etc.

anglaise, elle ne le cédait en rien à l'enthousiasme qui l'avait poussé, dans ses *Considérations sur la France* aussi bien que dans son *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* et dans son *Étude sur la souveraineté*, à prendre la défense de l'ancienne constitution française¹ ; et finalement, cette même constitution anglaise qui figurait à tant de reprises dans son œuvre apologétique n'avait pas encore subi sous sa forme définitive l'épreuve du temps et de l'expérience et souffrait encore de vices et de défauts endémiques susceptibles de la dévaster dans toutes ses parties. Son apologie de la constitution anglaise, si importante pour le maintien de sa thèse générale, se complète par conséquent d'une série de jugements non moins essentiels et qui sont destinés à atténuer l'ardeur d'une admiration excessive et trop peu critique vis-à-vis du gouvernement d'Outre-Manche.

Les « philosophes » de France ont tâché de justifier leurs attaques contre la monarchie française en invoquant l'exemple de la révolution anglaise de 1688 pour prouver que le gouvernement d'une nation peut être amélioré ou même complètement transformé selon la volonté du peuple qu'il est censé représenter. Cependant un examen tant soit peu consciencieux eût indiqué, non seulement qu'il n'existait pas d'analogie entre le mouvement libéral anglais du XVII^e siècle et le mouvement révolutionnaire français, mais encore que cette même révolution libérale qui avait « consacré » les droits de la nation anglaise n'en avait pas moins laissé subsister de grands abus et en avait peut-être même créé de nouveaux

1. L'idée que les deux gouvernements, celui de la France et celui de l'Angleterre, convenaient chacun particulièrement bien à leurs pays respectifs, n'est pas uniquement de Maistre. Antoine Ferrand, par exemple, insistera à maintes reprises sur l'opportunité de ce relativisme politique. Voir son *Esprit de l'histoire, ou Lettres politiques et morales d'un père à son fils, sur la manière d'étudier l'histoire en général, et particulièrement l'histoire de France*. Paris, An. XI (1802), 4 vols, in-8°. Un passage du tome II (p. 448-449) est particulièrement significatif : « Ce qui prouve que leur gouvernement leur convient à tous deux, et qu'il est parfaitement combiné avec ce qui l'a fait naître et ce qui doit le soutenir, c'est que les mêmes causes ayant eu chez ces deux peuples des effets très différents, ont toujours contribué à maintenir la différence de leur gouvernement. Tous deux ont eu des guerres civiles ; en Angleterre, elles ne se terminaient jamais que par la perte de quelques prérogatives de la royauté ; en France, elles se terminaient toujours par l'accroissement de l'autorité royale. Tous deux, outre de longues guerres civiles, ont eu des guerres extérieures à soutenir, et de grands ennemis à combattre ; tous deux ont vu constamment augmenter leur puissance, leur commerce, leur population, leurs richesses. A quoi attribuer l'uniformité de cet accroissement chez des peuples qui ont des lois si différentes ? A la différence même de ces lois, à leur bonté relative, et non pas à la fortune qui n'a pas ces sortes de constance ».

capables de renverser dans peu de temps le système gouvernemental tout entier. Effectivement, selon des autorités éminemment qualifiées pour parler du gouvernement anglais, les abus y sont immenses, formels. Le plus grand est, sans doute, celui du système financier qui est à tel point corrompu qu'à moins d'une révolution politique le pays semble destiné à sombrer dans la banqueroute nationale : « si nous consultons même les Anglais éclairés, combien ne recevrons-nous pas de réponses alarmantes. Un écrivain de cette nation profondément instruit dans les finances de son pays, et qui en a écrit l'histoire : un écrivain nullement suspect puisqu'il se montre partout attaché au gouvernement, et qu'il a écrit exprès pour tranquilliser les esprits et pour les raffermir contre le système d'une banqueroute inévitable, cet homme, dis-je, décide néanmoins sans balancer qu'il est impossible d'établir l'ordre, l'économie et la probité dans l'administration des finances, jusqu'à ce que le gouvernement d'Angleterre ait subi une révolution politique »¹. Le solliciteur général à son tour appelle l'attention de la nation sur ces grands abus qu'il qualifie d'« abominables » : « dernièrement encore dans un procès fameux sous plus d'un rapport on a entendu un des premiers magistrats de la couronne, le solliciteur général, dire à la face de la nation et de l'Europe qu'il n'entendait point déguiser qu'il y avait des abus dans le gouvernement anglais ; même, comme il consentait à le supposer, des abus abominables ; et que si le moment était propice, il serait le premier à proposer les moyens d'y mettre ordre »². Et le premier ministre Pitt répondant à une question de Fox dans le Parlement parla à mots couverts d'une crise terrible due à des difficultés et des embarras éprouvés à ce moment par le gouvernement : « pour nous renfermer dans l'époque présente, le premier ministre de cette grande et illustre nation a-t-il pu s'empêcher de se plaindre, en plein Sénat, des membres de l'opposition qui fatiguaient l'administration, « *dans ce moment d'irritation et d'inquiétude, au milieu des difficultés et des embarras inséparables d'une crise extraordinaire* » ?³

1. *Étude*, liv. II, ch. VI, p. 278. Voir *History of Public Revenue of the British Empire* by Sir John Sinclair Bart, Part III, (article de l'*European Magazine*, London, in-8°, 1784-1825, vol. 18, juin-déc. 1790, pp. 26, 108) cité dans *op. cit.*, *loc. cit.*

2. *Étude*, pp. 278-279. Voir Discours du solliciteur général dans le procès de Thomas Hardy et autres accusés de haute trahison, dans *London Chronicle*, 4 nov. 1794, n° 1593, cité dans *op. cit.*, *loc. cit.* et cf. Brailsford, *Shelley, Godwin and their Circle* pp. 33-40.

3. *Étude*, p. 279. Voir Discours de Pitt en réponse à celui de Fox, dans *Morning Chronicle*, 24 mars 1795, cité dans *op. cit.*, *loc. cit.*

Or, un gouvernement en proie à de tels abus, attestés comme ils le sont par des témoignages irrécusables, un tel gouvernement devrait-il être transporté dans un autre pays, en France ? Bien plus, cette constitution pourrait-elle seulement même durer ? Et, si elle est destinée à périr, cela ne prouverait-il pas qu'elle est foncièrement mauvaise ? Car, appuie Maistre, « la formation parfaite, le complément, la consolidation de la constitution anglaise telle qu'elle existe de nos jours, a coûté aux Anglais des torrents de sang ; ils ne l'auront que trop payée si elle doit durer ; mais si jamais (*et omen quidem dii prohibeant* !) si jamais cette belle constitution devait se dissoudre ; si cette dissolution n'était éloignée que d'un siècle ou deux, et si la destruction de cette superbe machine devait soumettre l'empire à tous les déchirements qui ont précédé l'expulsion des Stuarts, il serait prouvé que cette constitution si vantée et si digne de l'être dans ses beaux jours, était cependant mauvaise parce qu'elle n'était pas durable »¹. Heureusement, serait-on en droit de conclure, il est permis de supposer qu'elle se tirera de ses embarras, parce que la liberté n'est pas nouvelle chez les Anglais et que l'état où ils se trouvent n'est pas un état forcé² ; mais encore, « il s'en faut de beaucoup que nous ayons aucune certitude à cet égard »³.

Les abus certains qui existent dans le gouvernement anglais constituent donc un premier argument de fait contre l'adoption de ce système en France ; ils prouvent que cette constitution si vantée « ne va qu'en n'allant pas et... ne se soutient que par les exceptions »⁴. L'examen de la révolution anglaise offrira encore des preuves plus catégoriques de l'illogisme de ces révolutionnaires français qui se sont efforcés de justifier leurs procédés par l'exemple de l'Angleterre.

« L'Angleterre donna, dans le siècle dernier, à peu près le même spectacle que la France a donné dans le nôtre »⁵, mais malgré certaines analogies spécieuses il serait absurde de voir dans les mouvements libéraux des deux côtés de la Manche aucun véritable parallélisme. D'une part « le fanatisme de la liberté, échauffé par celui de la religion, y (en Angleterre) pénétra bien plus profon-

1. *Étude*, p. 280.

2. *Id. ib.*

3. *Id. ib.*

4. *Essai*, p. 20.

5. *Considérations*, p. 155.

dément les âmes qu'il ne l'a fait en France, où le culte de la liberté s'appuie sur le néant » ¹ et d'autre part, ce libéralisme, quelque fervent qu'il fût, ne porta point réellement atteinte à la souveraineté anglaise ². En effet, il suffit de regarder la manière dont s'est opérée la Restauration pour voir à quel point les Anglais même les plus républicains, se montrèrent favorables au retour de la monarchie qui leur sembla si naturelle et si nécessaire que son rétablissement s'accomplit en un clin d'œil et sans aucune espèce de lutte. « Malgré le fanatisme brûlant des républicains, malgré la fermeté réfléchie du caractère national, malgré les terreurs trop motivées de nombreux coupables et surtout de l'armée, le rétablissement de la monarchie causa-t-il, en Angleterre, des déchirements semblables à ceux qu'avait enfantés une révolution régicide ?... Le retour du roi ne fut marqué que par un cri de joie, qui retentit dans toute l'Angleterre ; tous les ennemis s'embrassèrent. Le roi, surpris de ce qu'il voyait, s'écriait avec attendrissement : *N'est-ce point ma faute si j'ai été repoussé si longtemps par un si bon peuple !* L'illustre Clarendon, témoin et historien intègre de ces grands événements, nous dit qu'on ne savait plus où était ce peuple qui avait commis tant d'excès et privé, pendant si longtemps, le roi du bonheur de régner sur d'excellents sujets ³... Ce grand changement à quoi tenait-il ? une année auparavant, personne ne le croyait possible... et cependant tout se fit sans effort et comme par enchantement » ⁴. C'est parce que les Anglais ont été toujours favorables à la monarchie et l'ont crue indispensable à leur gouvernement que ce mouvement de revirement, en apparence si inattendu, a pu avoir lieu. L'exemple de la révolution de 1688 offrira la preuve la plus concluante qui soit de cette vérité. « On cite le succès de la révolution anglaise dans le dernier siècle ; mais quelle différence ! La monarchie n'était pas renversée en Angleterre. Le monarque seul avait disparu pour faire place à un autre. Le sang même des Stuarts était sur le trône ; et c'était de lui que le nouveau roi tenait son droit. Ce roi était de son chef un prince fort de toute la puissance de sa

1. *Op. cit.*, loc. cit.

2. *Op. cit.*, p. 135.

3. Voir HUME, *History of England*, ch. LXIII, ann. 1660 (pp. 349-355), cité dans *Considérations*, p. 156.

4. *Considérations*, pp. 155-156. Voir aussi *Id.*, ch. II (en entier), *Fragment d'une Histoire de la Révolution anglaise par David Hume*, traduit par Maistre sur l'édition de Bâle, 1789, 12 vols, in-8°.

maison et de ses relations de famille etc. »¹. « Ces Anglais, lorsqu'ils ont fait leur révolution, du moins celle qui a tenu, ont-ils supprimé la royauté ou la chambre des pairs pour se donner la liberté ? Nullement. Mais de leur ancienne constitution mise en activité, ils ont tiré la déclaration de leurs droits »². Et même, ils se sont si fort défendus contre tout soupçon d'avoir voulu porter atteinte à la monarchie que, par un sophisme évident mais louable cependant, ils ont nié que Jacques II fût déposé et maintiennent toujours qu'il abdiqua de son plein gré : « vous connaissez sans doute, Monsieur le chevalier, la thèse soutenue en Angleterre par tous les gens sages. Ils disent que Jacques II ne fut nullement déposé mais qu'il abdiqua par sa fuite. Il n'en est rien cependant, mais on ne peut se dispenser d'applaudir à un sophisme qui dispense de soutenir qu'un peuple peut avoir le droit de déposer son Souverain, proposition qu'il ne faudrait pas soutenir quand même elle serait vraie, ce qui n'est pas (*sic*) »³.

Que si maintenant on est disposé à citer en faveur des philosophes de la Révolution française l'exemple de l'Amérique, il rentre dans la même ligne d'idées. Car, bien que les Américains aient supprimé la *monarchie* dans leur pays, ce dont les révolutionnaires de France se sont inspirés pour justifier leurs faits et gestes contre la monarchie française, ils se sont astreints cependant à préserver en entier les principes essentiels du gouvernement tels qu'ils les avaient reçus de leur pays d'origine. « L'exemple de l'Amérique septentrionale ne peut être cité contre les vérités que j'expose ici. Les Américains n'ont pas commis l'extravagance de détruire de fond en comble leur système politique pour en créer un nouveau ; l'opération s'est réduite, pour ainsi dire, à transporter le pouvoir exécutif d'Angleterre en Amérique. Accoutumée au gouvernement anglais la République en a conservé les bases »⁴. « L'Amérique anglaise avait un roi, mais ne le voyait pas : la splendeur de la monarchie lui était éloignée, et le souverain était pour elle comme une espèce de puissance surnaturelle, qui ne tombe pas sous les sens ; elle possédait l'élément démocratique qui existe dans la constitution de la métropole ; elle possédait de plus ceux qui furent portés chez elle par une foule de ses premiers colons nés au milieu

1. *Id.*, p. 135.

2. *Id.*, pp. 97-98.

3. *Lettre à M. le Chevalier de Rossi*, St-Pétersbourg, avril 1808.

4. *Fragments sur la France*, pp. 217-218.

des troubles religieux et politiques, et presque tous esprits républicains ; *et c'est...* avec ces éléments, et sur le plan des trois pouvoirs qu'ils tenaient de leurs ancêtres que les Américains ont bâti, et n'ont point fait *table rase* comme les Français » ¹. Du reste, il est douteux que ces principes essentiels de la constitution anglaise, transportés en Amérique, soient capables de remédier à certains défauts très graves résultant de la création factice d'autres parties du gouvernement qui offrent bien des symptômes de faiblesse et de caducité : « non seulement je ne crois point à la stabilité du gouvernement américain, mais les établissements particuliers de l'Amérique ne m'inspirent aucune confiance. Les villes, par exemple, animées d'une jalousie très peu respectable, n'ont pu convenir du lieu où siégerait le congrès ; aucune n'a voulu céder cet honneur à l'autre. En conséquence, on a décidé qu'on bâtirait une ville nouvelle qui serait le siège du gouvernement. On a choisi l'emplacement le plus avantageux sur le bord d'un grand fleuve ; on a arrêté que la ville s'appellerait Washington ; la place de tous les édifices publics est marquée ; on a mis la main à l'œuvre, et le plan de la cité-reine circule déjà dans toute l'Europe. Essentiellement il n'y a rien là qui passe les forces du pouvoir humain ; on peut bien bâtir une ville ; *néanmoins*, il y a trop de délibération, trop *d'humanité* dans cette affaire ; et l'on pourrait gager mille contre un que la ville ne se bâtira pas, ou qu'elle ne s'appellera pas Washington, ou que le congrès n'y résidera pas » ².

Toute l'histoire politique de l'Angleterre démontre par conséquent, selon Joseph de Maistre, la fausseté des principes exposés par les « philosophes » du XVIII^e siècle français. Son admirable constitution, faite de l'équilibre de trois pouvoirs, et qui est la forme de gouvernement caractéristique de la civilisation d'Europe, a été le produit d'un long développement historique et naturel, c'est à dire, en réalité, voulu par Dieu lui-même. Elle n'a été le résultat d'aucune délibération, n'a été fondée sur aucune espèce de « contrat social », ne s'est départie d'aucune de ces mystérieuses lois naturelles selon lesquelles se produit la souveraineté, lois essentielles et qui maintiennent toujours et partout son caractère unique et inviolable. Les révolutions mêmes n'ont servi qu'à rendre encore plus clairs ses principes fondamentaux, seuls garants

1. *Considérations*, ch. VII, pp. 87-88.

2. *Considérations*, p. 87.

de la véritable liberté. Cependant cette constitution anglaise, quelque naturelle qu'elle soit, quelque bonne qu'elle se montre dans la pratique, s'adapte uniquement à la nation *anglaise* dont elle est née, et ne devrait, ne pourrait être transportée telle quelle dans aucun autre pays. Façonnée et maintenue, non par des lois, mais par l'esprit public de la nation, elle est l'expression, l'extériorisation du caractère anglais et ne saurait s'appliquer par conséquent, comme certains « philosophes » l'ont voulu, à la vie sociale, au caractère national du peuple français. C'est là la conclusion essentielle à laquelle aboutit cet examen du gouvernement et de l'histoire d'Angleterre, et elle se résume admirablement dans trois passages de l'œuvre de Maistre — passages qui contiennent son enseignement politique en abrégé.

« Les Français sur ce point (celui ayant trait à la nature du gouvernement) ont été gâtés par les Anglais. Ceux-ci leur ont dit, sans le croire, que la France était esclave ; comme ils leur ont dit que Shakespeare valait mieux que Racine ; et les Français l'ont cru »¹. Ils sont allés, par conséquent, « gueuser une constitution chez eux (les Anglais) comme on demande une soupe lorsqu'il n'y a point de pain à la maison »² ; et cependant, conclut-il, ils ne se rendaient pas compte de ce que « quand on aurait proposé pour la France le gouvernement mixte de l'Angleterre, c'était encore une imprudence impardonnable de l'adopter. Toutes les présomptions étaient contre le succès de cette entreprise. Je sais que plusieurs bons esprits, dans la minorité, penchèrent pour ce plan ; mais je ne crois pas leur manquer de respect en disant que les Français, même les plus instruits, n'étaient pas mûrs pour la révolution ; que la politique était pour eux un pays trop nouveau et qu'ils se pressaient trop, en croyant que le gouvernement d'Angleterre pourrait convenir à leur patrie. Personne n'estime et ne respecte plus que moi l'illustre nation anglaise ; personne ne lui souhaite plus de bonheur ; personne ne la croit plus digne d'un bon gouvernement et plus capable de corriger les défauts par l'excellence de l'esprit public ; mais c'est précisément pour cette raison que je ne conseillerais jamais sa constitution à une nation continentale trois fois plus nombreuse, arrivée au comble de la corruption et totalement dépourvue d'esprit public. — Oh, combien la nation

1. *Considérations*, ch. VIII, p. 97.

2. *Lettre à M. le Chevalier de Blacas*, St-Petersbourg, 27 janv. (8 fév. n. s.) 1816.

française se fit illusion, et qu'elle comprit mal les dangers de sa position ! Avec quelle étonnante légèreté on prononce encore tous les jours les noms de constitution et de gouvernement ! GOUVERNEMENT ! force indéfinissable, ressort divin auquel le plus grand homme ne touche qu'en tremblant : espèce de gravitation qu'on ne peut anéantir, ni peut-être même suspendre tout à fait un instant, sans voir tous les corps qu'elle assujettissait, s'échapper par des lignes infinies et tout l'ensemble politique disparaître sans retour ! L'idée seule d'une telle suspension doit faire frémir. Et dans quelles mains, grand Dieu, la France avait-elle déposé ses intérêts lorsqu'elle se livra, en chantant, à cette épouvantable expérience qui aurait fait pâlir Bacon, Locke et Montesquieu réunis ! »¹

III

Nous avons insisté expressément, dans notre analyse de la pensée de Maistre sur la constitution anglaise, sur l'ambiance libérale de sa pensée politique. Et cela, non seulement pour le dédommager de ce titre péjoratif de « prophète du passé » qu'on lui a décerné de façon souvent bien cavalière mais encore pour tâcher de faire comprendre le véritable esprit de sa doctrine, ses mérites aussi bien que ses défauts. Car, s'il fut prophète du passé il le fut aussi de son propre temps et, tout au moins en fait de philosophie politique, personne ne le fut peut-être plus que lui. Mettant à part l'analogie qui saute aux yeux entre sa pensée et celle de son siècle, c'est-à-dire, analogie dans les sujets, il est certain qu'il y en a une autre bien plus considérable et qui se voit à la fois dans la méthode qu'il utilise et dans les solutions qu'il offre des problèmes agités par les hommes de son époque. En effet, c'est en premier lieu le procédé du raisonnement qu'il emploie — et pour étayer sa thèse ce sont très fréquemment les autorités et les exemples cités par ses adversaires qu'il invoque lui aussi — et ensuite ces raisonnements n'ont pas d'autre but, dans son esprit, que la réforme raisonnable du système politique de l'Europe et plus particulièrement de celui de la France. Qu'il ait nié catégoriquement avoir voulu proposer *le système* de gouvernement *le meilleur*, qu'il ait affirmé qu'un bon gouvernement pour une nation quelconque est celui

1. *Fragments sur la France*, pp. 213-214.

qui « dans l'espace de terrain occupé par cette nation est capable de procurer la plus grande somme de bonheur et de force possible, pendant le plus long temps possible, au plus grand nombre d'hommes possible, pendant le plus long temps possible », soit ; mais on ne devrait pas se méprendre, cependant, sur la véritable signification de ces déclarations. Car, tout comme ses adversaires il croyait à la perfectibilité du gouvernement, et tout comme ses adversaires encore, il croyait avoir trouvé *la* forme de gouvernement le plus capable de donner le bonheur aux peuples d'Europe. La perfectibilité, il la voyait dans le fonctionnement de la raison historique et non de la raison humaine, la meilleure forme de gouvernement il la voyait dans la monarchie européenne et non dans la république, mais encore restait-il, et par cela même, profondément et essentiellement homme du XVIII^e siècle français, successeur indéniable, quoique à son corps défendant, des Montesquieu, des Voltaire et des Rousseau.

C'est ce qui constitue une grande faiblesse dans sa doctrine politique ; car, partant comme ses adversaires de principes *a priori* qu'il avait reçus, soit de son éducation de catholique et de royaliste, soit de ses sentiments instinctifs de libéral, soit enfin de son aversion innée d'aristocrate pour tout ce qui se réclamait du peuple, il se laissa convaincre par trop facilement de la vérité incontestable de ses conclusions, força souvent les faits dans le sens de sa propre thèse, méprisa finalement comme évidemment faux des principes qui apparaissent maintenant comme étant au plus haut point importants pour la solution de quelques-uns des plus graves problèmes de la politique, en arriva, c'est à dire, et malgré le respect qu'il professait envers les leçons de l'histoire, à se méprendre entièrement sur l'importance historique des actions et des spéculations de ses adversaires sur les choses de la politique ¹.

Certes, il est difficile d'apprécier à sa juste valeur l'importance d'événements dont on a été soi-même témoin : on risque trop ou bien de les dénigrer trop sévèrement, ou bien de les porter aux nues. Mais lorsqu'on a assisté à un événement de l'ampleur de la Révolution française, le plus grand événement du XVIII^e siècle et l'un des plus grands de l'époque moderne, lorsqu'on a vu se répandre parmi ses contemporains pendant de longues années des idées qui sapaient à vue d'œil le *statu quo* politique européen tout entier,

1. Voir PAILLETE, *La politique de Joseph de Maistre*,. Paris, 1895, in-8°, ch. II, § II.

il n'est pas permis de qualifier son siècle, si grandes que fussent ses erreurs, de siècle qui « les professa toutes ». On en arrive à mériter le reproche qu'on a adressé à ses adversaires pour avoir entièrement méconnu les leçons de l'expérience et de l'histoire !

Car s'il est vrai que l'histoire n'est que la suite des expériences du passé, ce passé n'en est pas moins inséparable de l'heure présente, et les événements de l'une procèdent aussi fatalement de l'autre que le jour procède de la nuit. Bien plus même, l'expérience d'aujourd'hui sera l'histoire de demain. Comment, dès lors, condamner en bloc les spéculations politiques de tout un siècle ? comment, sans encourir de justes reproches, accuser ce siècle d'avoir, par sa pratique et par sa théorie politiques, faussé le véritable sens de l'histoire ? comment, lorsqu'on est de bonne foi et surtout lorsqu'on est partisan, comme l'était Maistre, de doctrines traditionalistes, comment ne pas convenir qu'un tel siècle a franchi simplement une étape dans l'histoire de la tradition politique ?

Joseph de Maistre ne peut échapper à de tels reproches, car il a mésestimé la part des époques précédentes dans la théorie politique de ce XVIII^e siècle qu'il abhorrait tant, et il s'est laissé entraîner, par sa haine instinctive du « philosophisme », à une condamnation exagérée, pour ne pas dire foncièrement déraisonnable, de tout ce que ce siècle avait produit de durable dans l'enrichissement incessant de la science politique.

Sans doute le XVIII^e siècle avait-il trop insisté sur la fonction de la raison raisonnante dans l'établissement définitif de la formule politique et forcé les faits dans le sens d'un absolu douteux et par trop étranger aux contingences de l'histoire, se rendant coupable ainsi d'avoir voulu imposer à la science de l'histoire une interprétation humaniste trop circonscrite et peu susceptible d'éclaircir autre chose qu'un état d'esprit contemporain et par conséquent borné¹. Sans doute dans sa mystique démocratisante, sa métaphysique de la volonté populaire contractuelle, avait-il perdu de vue ces inégalités naturelles qui dérivent, non pas de despotismes politiques ou d'aspirations égoïstes, mais de la constitution même de l'esprit humain qui oppose à l'égalité des droits la hiérarchie des talents². Sans doute avait-il trop cru, avec une naïveté désar-

1. Voir FLINT, *History of the Philosophy of History*. Edinburgh, 1893, gr. in-8°, p. 244 et BLACK, *Art of History*, London, 1926, in-8°, pp. 13, 20-22.

2. Voir Louis ROUGIER, *La mystique démocratique*. Paris, s. d., in-12, *passim*.

mante, à l'identité irrécusable de la volonté générale et de son expression sociale, se méprenant ainsi sur le sens même du terme de *gouvernement*, qui implique la supériorité, l'élévation d'une partie infime de la société, de ceux qui *gouvernent*, sur la majorité du peuple, c'est-à-dire les *gouvernés* ¹.

Il se peut qu'il en soit ainsi. N'empêche cependant qu'en insistant sur le côté purement philosophique de l'histoire et en affirmant la nécessité de revoir d'une façon plus rationnelle la question des rapports entre l'individu en particulier, membre de la société en général, et le corps constitué qu'est le gouvernement, il avait évoqué, dans la conscience des peuples d'Europe, la compréhension plus nette et infiniment salutaire que le gouvernement est fait *pour* le peuple, et dépend, dans un sens très réel, de la « volonté générale ». Il est incontestable que la grande masse des gouvernés est parfois impuissante à apprécier la difficulté de l'art infiniment rébarbatif du gouvernement, et, bien plus encore, ce qu'on a convenu d'appeler leur « véritable intérêt ». Il est non moins certain cependant que la formule politique, quelle qu'elle soit, existe en vertu d'un mandat populaire (dans le sens le plus large des mots) et que, à moins de tomber dans la conception métaphysique de l'État-Dieu, la constitution doit se conformer aux besoins de la société, doit s'incliner devant la volonté expresse des mandataires. Sinon, elle court le risque d'y être violemment forcée par ce qu'on appelle communément des *révolutions*,

C'est là la contribution capitale du XVIII^e siècle à la science sociale, celle qui a orienté l'histoire de notre époque et celle que Joseph de Maistre n'a pas su apprécier. Par contre, en affirmant sa conviction inaltérable que la constitution, le gouvernement, l'état social enfin, se produit selon des lois organiques inhérentes aux événements de l'histoire, Maistre a su mettre en lumière un principe également important de la science politique, à savoir, que le gouvernement est le produit d'un processus organique et que les lois de telle ou telle formule politique doivent être recherchées dans l'histoire particulière du pays dont il s'agit ; c'est la partie la plus importante de sa politique et celle par où sa philosophie sociale garde toujours son actualité.

Or, ce principe, ainsi que nous l'avons déjà dit ², s'il n'a pas été

1. Voir ROUGIER, *Les paralogismes du rationalisme*. Paris, 1920, in-8°, ch. IX, surtout pp. 51-52.

2. Voir *supra*, pp. 218-219.

directement inspiré par les exemples de l'histoire anglaise et par ses zélés commentateurs, a été tout au moins renforcé dans l'esprit de Maistre par ses lectures anglaises qui lui ont offert des confirmations de sa doctrine politique, d'autant plus solides en apparence qu'elles s'appuyaient sur des faits historiques ; cependant, et c'est ici que les défauts de cette doctrine commencent à se montrer, le fait même qu'il est parti de principes intuitifs, *a priori*, familiaux presque, a rendu trop facile la démonstration catégorique, sans appel, de ses propres idées ; le fait même qu'il a suivi si rigoureusement, pour les réfuter, les idées des « philosophes » de France, cela l'a conduit trop souvent dans une série de raisonnements sinon stériles, tout au moins peu importants. Il s'est borné à la lecture trop étroite d'une seule école d'écrivains politiques anglais, et cela l'a amené fatalement vers une certaine conception du gouvernement britannique, conception absolue et intransigeante, malgré son apparent souci de relativisme, conception aussi éloignée du véritable esprit du gouvernement qu'il est censé commenter et défendre que l'est celle des « philosophes » du XVIII^e siècle français. Et c'est ainsi que, s'appuyant continuellement sur l'exemple de l'Angleterre, il a pu offrir des démonstrations de sa doctrine trop complètes pour être vraies ; qu'il a pu se lancer à corps perdu dans des arguments douteux fondés sur des distinctions qui frisent de trop près l'ergoterie ; qu'il a pu aboutir, en fin de compte, à des conclusions qui contredisent non seulement des points de détail mais encore de grandes parties très importantes de sa doctrine sociale soi-disant libérale et éclairée.

Nulle part ces défauts ne se verront aussi clairement que dans ce qu'il a dit du gouvernement et de l'histoire d'Angleterre ; nulle part la raison suffisante ne se montrera à tel point insuffisante ; nulle part les déductions rigoureuses ne se montreront aussi étrangères au véritable esprit qui, pour un critique avisé, se serait dégagé des faits historiques ; nulle part l'ignorance — ou le mépris — d'idées apparemment réhibitoires mais réellement saines et complémentaires n'aura mené à des conclusions aussi *logiquement* justes, aussi *pratiquement* fausses. Et c'est ce qu'il nous importe d'étudier ; nous le ferons même en invoquant chemin-faisant les autorités anglaises citées par Joseph de Maistre lui-même, et nous démontrerons, ou bien qu'il a donné de ces autorités une interprétation trop large et qu'ils auraient probablement désavouée pour leur part, ou bien que tout en élargissant même légitimement la

portée de leurs idées, il avait, soit par ignorance soit par prévention instinctive, passé presque sous silence un courant d'idées fertiles dues à une autre école politique — idées que ses propres principes généraux auraient dû lui conseiller d'étudier avec un soin infiniment plus consciencieux. Nous terminerons cet examen de la pensée politique de Maistre en démontrant en quoi il est redevable à l'Angleterre, malgré ses défauts de logique et ses altérations de la pensée politique anglaise, de quelques-uns des principes les plus importants, les plus sains, et les plus fructueux de sa philosophie sociale.

L'écrivain anglais qui semble, au premier abord, avoir eu le plus d'influence sur la formation de la doctrine sociale de Maistre, c'est sans contredit Edmund Burke, celui qui, selon les dires de Maistre lui-même, avait beaucoup renforcé ses idées anti-démocrates et anti-gallicanes¹. Or, il existe dans l'œuvre de Burke des passages importants qui paraissaient d'un intérêt tout particulier pour un partisan de l'interprétation « anti-philosophique », traditionaliste, organique de l'histoire. Car les idées de Burke sur la formation de la société anglaise, sur le développement et le fonctionnement de la monarchie constitutionnelle en Angleterre, et sur le parallélisme de la civilisation anglaise contemporaine et celle de la France pré-révolutionnaire, ces idées ont dû évoquer dans l'esprit et dans l'œuvre du grand publiciste savoyard le sentiment d'une sympathie hautement fraternelle, d'une identité de vues remarquable et presque en tous points totale. Loin de nous de vouloir nier cette similitude ; et cependant, selon notre manière de voir, elle est toute de surface, et, ce qui est infiniment plus grave, basée sur une extension, une généralisation tellement large de la véritable pensée de Burke que nous doutons qu'il y ait aucune analogie fondamentale entre les deux doctrines ou même qu'il y ait eu aucune affinité vraiment fructueuse entre les idées des deux écrivains.

Non pas certes que nous voulions affirmer la supériorité de l'écrivain anglais sur le grand polémiste savoyard. Au contraire, il nous semble que Maistre a su donner à sa pensée politique une envergure beaucoup plus véritablement philosophique, des implications et même des applications beaucoup plus profondes que celles de l'homme d'état britannique. Mais nous affirmons seulement — qu'il nous soit permis d'insister sur ce point — nous affirmons que,

1. Voir *supra*, p. 219.

Joseph de Maistre

quand même les idées de Burke auraient fourni le point de départ de la pensée politique de Maistre¹, celui-ci leur a donné une portée tellement plus large que personne ne pourrait y voir la trace d'une influence littéraire et philosophique véritablement féconde. Nous croyons même, après étude des textes, pouvoir soutenir que Maistre, consciemment ou inconsciemment, peu importe, à altéré totalement, là où il s'en occupa, la véritable pensée de Burke.

La remarque tirée de la lettre de Maistre à son ami Costa de Beauregard est symptomatique. « Je ne saurais vous exprimer, écrit-il, comment il (Burke) a renforcé mes idées anti-démocrates et anti-gallicanes ». Or, rien de plus contraire à l'esprit de l'œuvre de Burke que cette condamnation catégorique de la démocratie et du gallicanisme. Certes, Burke affirmera, dans les termes les plus indignés, son horreur au spectacle de la composition de l'Assemblée nationale de France, une assemblée où les membres du Tiers-État l'emportent numériquement sur le clergé et la noblesse réunis ; il censurera, avec les paroles les plus vigoureuses, le manque de talent pour toute espèce de gouvernement ou de direction que la liste des représentants ne pourra manquer de prouver dans la nouvelle assemblée française ; il flétrira, dans des pages énergiques, ces doctrinaires peu qualifiés non seulement à régir leur pays mais encore à se gouverner eux-mêmes². Mais, en appelant à l'exemple du gouver-

1. Rien de plus difficile que de tracer la biographie d'une pensée ! — Rappelons seulement ici ce que nous avons dit plus haut (pp. 216-218) sur la formation *familiale et nationale* de la pensée politique de Maistre.

2. « After I had read over the list of the persons and descriptions elected into the Tiers-état, nothing which they afterwards did could appear astonishing. Among them, indeed, I saw some of known rank, some of shining talents ; but of any practical experience in the State, not one man was to be found. The best were only men of theory... In the calling of the states general of France, the first thing which struck me was a great departure from the ancient course. I found the representation for the Third Estate composed of six hundred persons. They were equal in number to the representatives of both of the other orders. If the orders were to act separately, the number would not, beyond the consideration of the expense, be of much moment. But when it became apparent that the three orders were to be melted down to one, the policy and necessary effect of this numerous representation became obvious. A very small desertion from either of the other two orders must throw the power of both into the hands of the third. In fact the whole power of the state was soon resolved into that body. Its due composition became therefore of infinitely the greater importance. Judge, Sir, of my surprise when I found that a very great proportion of the Assembly... was composed of practitioners in the law. It was composed not of distinguished magistrates... not of leading advocates... not of renowned professors in universities ; but for the far greater part... of the inferior, unlearned, mechanical, merely instrumental members of the profession... Whenever the supreme authority is invested in a body so composed it must evidently

nement, de l'assemblée politique de sa patrie, il affirmera pourtant sa croyance que toutes les classes de la société peuvent être représentées dans le parlement et que les classes populaires, aussi bien que la classe des propriétaires fonciers, peuvent prendre part au gouvernement de leur patrie, pourvu que leurs représentants fassent preuve d'un véritable talent pour cette carrière ¹. Il insistera certes sur le sentiment de responsabilité qui accompagne la possession de biens fonciers et décidera que c'est là une des premières qualifications que l'on devrait demander à un représentant parlementaire ². Il n'en admettra pas moins, cependant, la capacité d'un membre des classes inférieures à participer au gouvernement, grâce aux dispositions qu'il aura pu montrer pour ce genre d'activité. Certes, ses véritables sympathies iront à la noblesse et à la bourgeoisie, qui, en vertu de circonstances favorables telles la naissance ou l'aisance, auront pu se développer mentalement et moralement à un très haut degré ; il croira même trop naïvement à la supériorité essentielle qui accompagne le sang noble ou la bourse bien garnie, et il s'égarera ainsi dans des approbations quelque peu niaises du *statu quo* politique, économique et social de son temps ³. Mais il n'en admettra pas moins la *possibilité* d'une action politique des classes populaires. Bref, il n'est pas adversaire de la démocratie *comme telle*, mais bien plutôt du manque de talent qui, admettons-le tout de suite, accompagne trop souvent — que nous l'approuvions ou non — la basse naissance, le manque d'aisance.

A la rigueur Maistre aurait pu se laisser emporter par les insis-

produce the consequences of supreme authority placed in the hands of men not taught to respect themselves ; who had no previous fortune in character at stake ; who could not be expected to bear with moderation, or to conduct with discretion, a power which they themselves, more than any others, must be surprised to find in their hands etc ». — *Reflections*, pp. 47-50.

1. « We know that the British house of commons, *without shutting its doors to any merit in any class*, is by the sure operation of adequate causes, filled with every thing illustrious in rank, in descent, in hereditary and in *acquired* opulence, in *cultivated talents*, in *military, civil, naval, and politic distinction*, that the country can afford » — *Id.* pp. 51-52. — « There is no qualification for government, but virtue and wisdom, actual or presumptive. Wherever they are actually found, they have, in whatever state, condition, profession or trade, the passport of Heaven to human place and honour... Nothing is a due and adequate representation of a state, that does not represent its ability, as well as its property », *id.*, pp. 58-59.

2. *Id.*, pp. 60-62.

3. Voir Ivor BROWN, *English Political Theory*, London, 1920, in-8°, ch. VI, Burke, et LASKI *Political Thought*, etc., ch. VI.

tances aristocratiques et bourgeoises de Burke et aurait pu conclure ainsi à l'exclusion totale des classes inférieures des sphères de la politique. Mais comment la doctrine de Burke a-t-elle jamais pu, sauf pour un esprit aveuglé par ses propres instincts religieux, comment une telle doctrine a-t-elle pu servir d'étai à des idées *anti-gallicanes* ? Si vraiment Maistre a jamais été influencé, comme il le croit, par les idées de Burke, il n'a pu y voir une ressemblance à sa propre doctrine que grâce à la prévention et à l'aveuglement les plus complets, ou bien alors en croyant beaucoup plus étroits qu'ils ne l'ont jamais été les rapports entre l'Anglicanisme et le Catholicisme. Car le parallélisme entre le gouvernement d'Angleterre et celui de la France pré-révolutionnaire ne peut être main tenu sous ce point de vue, qu'en assimilant, qu'en confondant jusqu'à n'en faire plus qu'un, leurs deux systèmes religieux. Mais Maistre, ce grand apologiste de l'expérience dans le domaine de l'histoire, ne se rend-il pas compte qu'il y a eu en Angleterre des disputes sanglantes destinées justement à maintenir et à rendre encore plus éclatante cette scission entre l'Anglicanisme et l'ultramontanisme ? ignorait-il vraiment le fait de la Réforme ? voyait-il véritablement dans les idées religieuses de Burke une apologie du catholicisme ? S'il y a vu, en effet, une telle doctrine c'est qu'il s'est mépris insigne ment sur le but de Burke, sur le caractère tout particulier de cette partie de sa pensée sociale, et encore plus sur l'un des faits les plus éclatants de l'histoire anglaise.

Maistre n'est pas homme à se laisser prendre à un illogisme aussi grossier et il faut donc conclure à une influence beaucoup moindre qu'il ne le croit peut-être lui-même de la part de Burke. Il est tombé cependant, en cette occurrence, dans une erreur non moins importante mais probablement moins évidente, une erreur qui dérive d'un défaut dans sa propre logique. La Réforme, l'établissement de l'Anglicanisme, la séparation d'avec Rome, tout cela est un fait de l'histoire. En admettant que Maistre l'ait vu, comme il ne pouvait manquer de le faire, comment, avec des principes comme les siens, a-t-il jamais pu voir une analogie étroite, sous le point de vue religieux, entre l'Angleterre et la France ? Que l'Angleterre ait été toujours prête à défendre sa religion nationale, qu'elle ait toujours cru avec fermeté à l'indispensabilité d'une union étroite chez elle entre l'Église anglicane et l'État, soit ; mais de quel droit Maistre en conclut-il qu'il peut étayer le système gouvernemental de la France par l'exemple de l'Angleterre et d'après les idées de Burke ?

D'abord, et quoi qu'il en dise, les religions des deux pays sont fondamentalement différentes, l'une étant nationale et l'autre universelle ; et surtout, comment arguer ainsi après avoir affirmé si souvent que l'état de civilisation d'un pays ne peut s'expliquer qu'en faisant appel aux lois et coutumes spéciales, aux traités et aux chartes, à l'esprit public du peuple et aux événements particuliers de son histoire individuelle ? Le défaut du raisonnement est grand et lourd de conséquences.

En effet Maistre a voulu mener sa campagne politique sur deux fronts différents. D'un côté il a voulu défendre l'ancien gouvernement de la France, et d'un autre côté il s'est efforcé de garantir la monarchie constitutionnelle en général. Or, posant en principe qu'il ne peut y avoir de véritable analogie entre les gouvernements des différents pays d'Europe, il affirme à ce sujet une certaine analogie entre la France et l'Angleterre et en conclut à la vertu de la monarchie constitutionnelle en général, pour revenir de nouveau sur ses pas en désapprouvant l'application du système politique anglais à la France qu'il veut préserver de l'attaque des révolutionnaires. Mais, si le gouvernement d'un pays est le produit du développement de certaines lois organiques inhérentes à son histoire, les ressemblances entre les pays ne peuvent être que des plus fortuites et ne peuvent certainement pas servir à justifier réciproquement les gouvernements de pays même voisins tels que la France et l'Angleterre. Amoins cependant qu'on ne veuille défendre une forme spécifique du gouvernement contre toutes les autres sans exception ! Et c'est en effet ce qui est arrivé à Joseph de Maistre. Car, partant de sa conviction que la monarchie limitée était *bonne* — la monarchie limitée telle qu'il la voyait à l'œuvre en Savoie et en Angleterre et telle qu'il s'efforçait avec obstination à la voir en France ¹ — il passa facilement à la supposition qu'elle était *la meilleure* forme de gouvernement et se persuada ainsi qu'il justifiait non seulement la France pré-révolutionnaire — rappelons que sa première œuvre de longue haleine s'intitulait *Considérations sur la France* — mais encore toutes les idées véritablement saines de l'histoire politique européenne. Mais cela il n'a pu le faire qu'en affirmant que toutes les formes de gouvernement autres que la monarchie constitutionnelle — républiques et aristocraties indistinctement — ne sont que des formes altérées de ce premier type

1. Voir *Considérations*, ch. VIII. *De l'ancienne constitution française*.

originel. Cependant les exemples de Venise, de Gênes, de Genève militent fort contre une telle supposition, et, ensuite, quand cela serait, il ne servirait qu'à ébranler l'argumentation de Maistre contre la nouvelle république française. Effectivement, si toute forme de gouvernement en Europe ne constitue qu'un aspect de la monarchie libérale originelle, pourquoi tant d'efforts pour détruire une république dont le plus grand défaut à ce moment était son inexpérience, qu'elle était toute neuve, qu'elle « n'avait pas encore subi l'épreuve du temps » ? La nouveauté constituerait donc un défaut ? Manifestement non, et Maistre lui-même l'admettrait facilement — et cela d'autant plus vraisemblablement que la véritable nouveauté n'existe pas en politique attendu que, en premier lieu, la formule politique est le produit des circonstances historiques, c'est-à-dire d'une longue suite de facteurs traditionnels, et que, ensuite, la république même n'est qu'une simple évolution de la première monarchie !

Mais Joseph de Maistre se voyait continuellement dans l'obligation de rendre de plus en plus nette l'opposition de la nouvelle république française et des gouvernements monarchiques auxquels elle s'attaquait. Il exagéra par conséquent de toutes les façons l'illogisme des théories des disciples de Jean-Jacques, élargit démesurément, pour leur répondre, les bases de son propre enseignement social, établit entre la république d'une part et la monarchie libérale de l'autre un véritable abîme qu'il croyait impossible à toute la sagesse humaine de jamais combler. Se distinguant ainsi de la plupart des écrivains de son temps, il offrit une mystique complète de la monarchie constitutionnelle. Mais ce faisant — et c'est ici probablement le plus grand défaut de sa pensée politique — il oublia l'un des plus importants facteurs de la politique, à savoir, l'influence continue, dans les temps modernes autant que dans ceux dits « historiques », de la raison purement et simplement humaine qu'il avait trop tendance, lorsqu'il s'agissait de ces *précédentes* époques historiques, à rendre synonyme de sagesse divine.

Certes, son pragmatisme politique n'était pas de nature à s'offusquer de cette identité ou plutôt ce parallélisme étroit. Au contraire, nous l'avons vu, ce qui constitue le véritable intérêt de sa pensée dans tous les domaines c'est sa grande faculté de synchroniser et de synthétiser les contributions de la raison positive et de la raison transcendente. Seulement, dans l'histoire, dans cette « politique expérimentale », la bonne raison positive et empirique semble

s'être arrêtée pour Joseph de Maistre immédiatement avant la crise du XVIII^e siècle, ce siècle qu'il considère comme une époque de pensée « diabolique » et qui avait abandonné le contrôle indispensable de la raison transcendente.

De nouveau, l'usage qu'il a fait d'idées et d'exemples tirés de la pensée et de l'histoire anglaises éclaire et accuse sa façon de procéder. Regardons plutôt ce principe, soi-disant puisé dans Burke, qui lui sert à réfuter les hypothèses de Rousseau sur l'homme de la nature. « L'art est la nature de l'homme », affirme Maistre, soi-disant d'après Burke ¹. Or, Maistre ne cite pas le texte de Burke sur ce chapitre, et cela pour cette raison bien simple que cette affirmation ne se trouve pas telle quelle dans l'œuvre de l'écrivain anglais. En effet, dans le seul passage de Burke où il soit question de quelque chose d'approchant, il s'agit purement et simplement des Anglais vus dans leurs préjugés sociaux basés sur la sagesse latente de leur propre civilisation ²; mais jamais Burke n'affirmera ouvertement que ces Anglais qu'il met en cause sont les hommes de la nature par excellence et que leur civilisation est synonyme du seul bon établissement politique originel. A la vérité, Maistre semble suivre ici une suggestion contenue dans les termes de la traduction française des *Réflexions*, qui, au lieu de rendre textuellement quelques paroles bien vagues de l'homme d'état britannique, contourne la difficulté par cette phrase célèbre autant que contentieuse d'« hommes de la nature » ³; et c'est

1. Cf. *supra*, pp. 221-222.

2. « We are afraid to put men to live and trade each on his own private stock of reason ; because we suspect that this stock in each man is small, and that the individuals would do better to avail themselves of the general bank and capital of nations, and of ages. Many of our men of speculation instead of exploding general prejudices, employ their sagacity to discover the latent wisdom which prevails in them. If they find what they seek, (and they seldom fail) they think it more wise to continue the prejudice, with the reason involved, than to cast away the coat of prejudice and to leave nothing but the naked reason ; because prejudice, with its reason, has a motive to give action to that reason, and an affection which will give it permanence... Prejudice renders a man's virtue his habit, and not a series of unconnected acts. Through just prejudice, his duty becomes a part of his nature ». *Reflections*, pp. 102-103.

3. Le texte anglais porte : « You see, Sir, that in this enlightened age I am bold enough to confess, that we are generally men of untaught feelings ; that instead of casting away all our old prejudices, we cherish them to a very considerable degree etc. », tandis que la traduction française (Anonyme, Paris, s. d., petit in-8°, p. 180) interprète : « Vous voyez, Monsieur, que dans ce siècle de lumières, je suis assez courageux pour avouer que nous sommes généralement les hommes de la nature ; qu'au lieu de secouer tous les vieux préjugés, nous les aimons au contraire beaucoup,

sans doute en lisant parallèlement les deux textes que Maistre est arrivé au principe cité plus haut que « l'art est la nature de l'homme ».

Voilà donc un exemple frappant de ce que nous avons signalé plus haut, c'est-à-dire de la façon dont Joseph de Maistre interprète et élargit ses autorités anglaises. Dans l'ouvrage de Burke le débat se maintient sur un terrain restreint et l'écrivain anglais s'occupe de défendre la seule civilisation anglaise contre les attaques des *Revolution Societies*. Chez Joseph de Maistre au contraire cette défense prend une envergure plus large ; ce n'est plus la voix de l'Angleterre se défendant contre les forces du républicanisme français, c'est maintenant la voix de la sagesse traditionnelle que nous entendons, la voix de la monarchie libérale répondant aux attaques révolutionnaires en général. Certainement l'idée que l'homme avec tous ses préjugés, tous ses arts, toutes ses connaissances est véritablement l'homme de la nature, est en elle-même saine et bonne, puisqu'il est évident que du moment où l'on constate l'apparition d'une *société humaine* les sciences, les arts, les connaissances en général sont impliquées *ipso facto* dans le terme même. Mais Rousseau, tout comme Joseph de Maistre, ne l'admettait-il pas lui-même implicitement en posant l'hypothèse fondamentale du *Contrat social*, c'est-à-dire en maintenant l'idée d'un contrat passé entre les êtres humains pour l'organisation de la vie collective ? Rousseau ne s'occupait-il pas, tout comme Joseph de Maistre, de l'homme social ? Le contrat social même n'implique-t-il pas que les gardiens du pacte possèdent, au moins en germe, tous les attributs sociaux ? De fait, c'est uniquement ainsi, — si les termes mêmes de *contrat social* et d'*homme de la nature* ont un sens précis, — c'est uniquement ainsi qu'il faut les comprendre, et c'est pour l'avoir méconnu, pour avoir trop voulu démolir les idées de ses adversaires, que Joseph de Maistre a pu s'égarer, sur ce chapitre, dans des distinctions trop subtiles et qu'on ne devrait jamais établir, pour peu qu'on ait quelque sentiment de justice envers ses adversaires, même politiques !

La distinction entre l'homme social et l'homme de la nature est donc assez captieuse ; elle est, de plus, introuvable telle quelle dans l'œuvre de Burke. Elle marque, finalement, une injustice de la part de Maistre à la fois envers ses adversaires de France et envers

etc. ». La traduction continue en suivant de très près les paroles de Burke au sujet des préjugés sociaux.

l'homme d'état britannique dont il se réclame, puisque Burke s'occupe avant tout de la société anglaise et que Maistre veut forcer ses affirmations jusqu'en faveur de la société humaine en général.

Mais le principe, qu'il soit de Burke ou qu'il soit plutôt de Maistre, offre tel quel un commentaire des plus instructifs sur les idées de ce dernier et sur sa façon d'envisager les choses d'Angleterre. Effectivement, il prouve chez Maistre un souci constant de répartir les opinions politiques de son époque entre deux écoles distinctes et sur tous points contraires, et il démontre ensuite que Maistre veut à toute force enrôler les suffrages anglais uniquement en sa propre faveur.

Cependant, cette distinction si nette entre le camp des « révolutionnaires » et celui des « traditionalistes » ne peut être maintenue en aucune sorte, et l'exemple de l'Angleterre, qui jouait un rôle si important, de l'avis de Maistre, dans la démarcation des deux partis en cause, est totalement incapable de servir d'étai au seul traditionalisme. Car, même en admettant que les disciples de Jean-Jacques se soient trompés dans leur premier principe relatif à l'état de nature, il est certain que les idées qu'ils émettaient à la suite de cet « axiome », loin d'être aussi ridicules que le disait Maistre, étaient au contraire extrêmement saines et destinées à jouer le plus grand rôle dans la pensée politique de l'époque. Bien plus encore, elles n'avaient point eu leur origine uniquement en France, ni ne pouvaient aucunement être considérées comme le produit d'un seul siècle. Au contraire, elles étaient la suite, sous une forme ou sous une autre, d'un état d'esprit général qui existait en Europe depuis l'époque de la Renaissance et de la Réforme ¹.

En effet, formant la base de cette interprétation humanistique de l'histoire que nous avons signalée plus haut ², existait depuis le XVI^e siècle une conception nouvelle de l'homme et, partant, de la société. Contre l'idée de l'homme membre solidaire du royaume de Dieu s'était dressée celle de l'homme en tant qu'individu ; contre la religion catholique, la nature ; contre la morale canonique les droits de l'être humain, et contre la société théocratique le corps des hommes raisonnables. L'homme-individu était censé avoir reçu de la Nature certains droits — ceux qui allaient devenir les célèbres « droits de l'homme » — que la société avait pour devoir de conserver autant que possible dans leur pureté et dans leur intégrité

1. Cf. *supra*, pp. 210-215.

2. *Id.*, pp. 242-243.

originelles, ¹ et la partie la plus importante du problème de la politique consistait dorénavant à décider quels devaient être les rapports entre les divers individus constituant la société pour que leur égalité et leurs libertés naturelles pussent être maintenues ². Partant, par conséquent, d'une première conception fondamentale, celle de l'individu autonome, les théoristes du gouvernement devaient rejoindre l'ancien problème de l'autorité sociale, puisque, ne voulant pas, ne pouvant pas même, concevoir un état de choses où la liberté et l'égalité étaient absolues, il était clair qu'ils auraient à postuler une autorité supérieure susceptible de maintenir, au bénéfice de chaque individu, ses droits indispensables.

Or, en Angleterre autant qu'en France le problème s'était posé, d'une façon également péremptoire, de savoir quels étaient précisément les droits indispensables de l'individu et quelles étaient ses relations avec le corps constitué du gouvernement, avec l'autorité. Hobbes le premier souligna la nécessité d'une autorité capable de restreindre les passions naturelles des « hommes-loups », d'un *contrat social* établi définitivement par les membres de la communauté primitive pour leur conservation mutuelle ³. Locke, tout en abandonnant le fondement psychologique erroné sur lequel Hobbes avait bâti son système, accepta néanmoins la théorie du *contrat social* — qui passa ainsi de plain-pied dans la théorie politique anglaise — la rendant cependant moins rigide en maintenant que la souveraineté n'est pas transmise pour toujours à un gouvernant absolu mais qu'elle reste à perpétuité assignée au peuple gardien du pacte ⁴. Et ce fut du conflit de deux autorités contraires, l'autorité démocratique et l'autorité royale soi-disant d'origine divine, que dérivèrent les grandes luttes politiques du XVII^e siècle anglais, aboutissant à l'établissement de cette monarchie libérale tant prônée par Joseph de Maistre ⁵.

Ce furent aussi ces idées-là qui passèrent en France dès le début du XVIII^e siècle et qui, se joignant à d'autres idées semblables d'ori-

1. Voir C. DELISLE BURNS, *Political Ideals*. Oxford, 1915, in-12, ch. VII et Louis ROUGIER, *La mystique démocratique*, Paris, 1929, in-8°, ch. III.

2. Voir C. DELISLE BURNS, *op. cit.*, pp. 149-150.

3. Voir son *Leviathan* et cf. G. D. H. COLE, *Modern Theories and Forms of Political Organisation*, London, 1932, in-8°, ch. V.

4. Voir les deux traités *Of Civil Government* et cf. *supra*, pp. 212-213.

5. Cf. *supra*, pp. 228-232.

gine autochtone, aidèrent à former la doctrine politique que Maistre cherchait à démolir ¹.

Rien de moins fondé par conséquent que cette idée de Maistre que les principes politiques de son temps pouvaient être circonscrits dans les limites d'un seul siècle, et rien de moins raisonnable que leur cantonnement dans un lieu condamné. Ces principes étaient d'abord la conséquence naturelle du développement de la conscience sociale européenne depuis le XVI^e siècle, et ensuite ils marquaient un grand progrès général dans l'histoire de la science politique.

Concédonc cependant que la grande crise amenée par la dissémination de ces idées ne devait arriver dans toute sa vigueur qu'au XVIII^e siècle et en France, et nous voilà conduits au véritable cœur du problème qui préoccupait à la fois Joseph de Maistre et ses adversaires les « philosophes ». Car, étant données les réclamations de plus en plus fortes, au XVIII^e siècle, de l'homme social en tant qu'individu, la question se posait, avec la plus grande insistance, de la conciliation de ces réclamations avec l'état de société ²; autrement dit, la société humaine étant établie comme naturelle, voire indispensable, il s'agissait maintenant de déterminer quelles attributions il fallait prêter à l'*autorité* pour que l'équilibre des droits fût pratiquement maintenu de toutes parts ³. Ce fut là le point principal du problème, celui que n'ont cessé d'agiter les penseurs européens jusqu'à nos jours, et celui que Joseph de Maistre s'efforça de résoudre, lui aussi, dès 1796.

Or, tout comme les « philosophes » d'ailleurs, Joseph de Maistre méprisa en cette occurrence un élément de haute importance susceptible de modifier profondément sa solution du problème et pécha ainsi contre un de ses propres principes généraux, infiniment salulaire en lui-même : il refusa de concéder à la pure raison sa part dans l'établissement de la formule politique, de la même façon que les « philosophes » se révoltaient contre les enseignements de la tradition et négligea ainsi l'une des plus importantes de ces « circonstances » qui aident, autant que les éléments traditionnels

1. Cf. *supra*, pp. 213-215. Voir, outre les études citées à cet endroit, celle d'Henri Sée, *Les idées philosophiques du XVIII^e siècle et la littérature pré-révolutionnaire* dans *Revue de Synthèse historique*, 1903, pp. 178-190, 278-290.

2. SÉE, *op. cit.*, p. 179.

3. Cf. Mac IVER, *The Modern State*, Oxford, 1926, in-8°, p. 446 : « He (Rousseau) had expressed in its true form the problem which the state must solve. For he had perceived the high necessity of that which in some measure the state was beginning to achieve, the union of liberty and authority ».

et organiques, à conditionner les lois fondamentales de la structure sociale et, partant, les bases de l'autorité politique.

L'exemple qu'il utilisa le plus fréquemment pour sa thèse — l'exemple de l'Angleterre — offre une preuve très nette de son incapacité à apprécier les grandes aspirations de la raison moderne, c'est-à-dire les « droits de l'homme » et l'action de la volonté populaire, démocratique. Car, déterminé à trouver dans l'histoire et dans la pensée anglaises la démonstration de sa théorie du développement organique de la souveraineté politique — théorie capitale s'il en fut jamais — Maistre comprit mal aussi bien les tendances néo-socialistes et radicales de ce pays, que l'esprit général de sa formule gouvernementale.

Toute l'histoire d'Angleterre peut être invoquée, croit-il, contre l'hypothèse d'un pacte social dressé entre les membres de la communauté primitive pour statuer sur les attributs de la souveraineté et, complémentaiement, sur les droits et les devoirs des pactisants. Jamais on n'a vu les Anglais se réunir dans le but de former un gouvernement libéral ni de déterminer la façon dont leur monarchie limitée aurait à fonctionner. Celle-ci, suivant la loi générale de toute bonne formule politique, s'est développée selon le processus évolutionniste de tout ce qui croît, et s'est modifiée lentement à travers les âges sous la poussée de certaines circonstances historiques, telles les guerres, les conquêtes, les passions et les préjugés de tous ordres. Aucune trace d'un pacte social, d'une série de règlements quelconque, ce qui suffit à détruire de fond en comble l'hypothèse de Rousseau du *contrat social*¹. Or, dirons-nous, rien de plus spécieux, rien de moins concluant ni de moins efficace que cet argument contre l'hypothèse du *contrat social*! Car Joseph de Maistre s'est donné facilement gain de cause sur ce chapitre en prenant le terme dans son sens le plus étroit et le plus douteux². En effet, si *contrat social* veut dire une convention en forme établie à tel moment de telle année précise par tous les membres d'une communauté, l'histoire humaine sera tout à fait impuissante à nous offrir un exemple de

1. Cf. *supra*, pp. 221-228.

2. Cf. CATLIN, *Principles of Politics*. London, 1930, in-8°, ch. IV, p. 167 : « In a book which is not a history of political literature it is irrelevant to enter into a full discussion of how far the theorists of social contract ever thought of the contract as having taken place at any historical epoch. A study of these writers would seem to lead to the conclusion that although not uninfluenced by churchly discussions of what Adam did and classical discussions of the Golden Age which once had been, they were never guilty of this naïveté ».

cette sorte et la théorie de Rousseau (qu'on pourrait dire tout aussi bien de Locke) sera donc sans aucune valeur. Même la Déclaration des droits de l'homme ne pourrait être citée en faveur de l'hypothèse d'un contrat social de ce genre puisqu'il est évident que malgré toute leur ingéniosité, les partisans de la déclaration n'auraient jamais pu formuler *tous* les droits, *tous* les devoirs, *toutes* les lois gouvernant l'action des membres de la société française. Dans le sens limité où il prend ce terme, Joseph de Maistre a donc entièrement raison.

Mais combien il est loin de comprendre, ou tout au moins d'admettre, la véritable signification de ces mots gros de conséquences, et de leur application particulièrement juste à cette Angleterre qu'il invoque à tant de reprises ! Car les mots de *contrat social* ne peuvent avoir qu'un sens — on dirait presque symbolique, et certainement purement représentatif. En effet ils marquent cet arrangement quelquefois tacite mais pourtant fondamental entre les membres d'une société sans lequel la société tout entière ne pourrait manquer de se désagréger, c'est-à-dire cette répartition entre les gouvernants et les gouvernés de pouvoirs et de droits peut-être indéfinis mais néanmoins réels, ce compromis pratique entre les réclamations de l'individu en tant que tel et en tant que membre solidaire de la société humaine, cette entente finalement entré l'homme égoïste et un représentant quelconque de l'autorité sans laquelle la société disparaîtrait pour faire place à l'anarchie la plus complète ¹. C'est uniquement ainsi, croyons-nous, qu'il faut comprendre ces mots, et c'est un sens sous lequel Joseph de Maistre n'a pas voulu les considérer.

Il a donc critiqué la théorie du contrat social — et cependant il y a fait appel involontairement pour expliquer le développement des libertés anglaises. Car que sont-ils, ces six articles représentatifs des libertés d'Outre-Manche, sinon la déclaration anglaise des

1. Cf. « Authority is... based on convention, not primitive or unchanging or universal but on the convention of a sufficient number enforced by their interest or what habit has led them to act on as their interest. Authority is based on an attitude — the voluntary attitude of men who prefer to support rather than to oppose. And although a man may be compelled to obey, he cannot be compelled to support with his will. Concurrence in convention, even if not a free but a tradition-swayed act of the will, yet cannot be obtained or held by what is felt as force. The convention facilitates by its common rule the actual wills of its body of supporters, who believe that its abrogation or destruction would be to their relative disadvantage. And in their support it finds its vigour in securing the compulsory or passive obedience of the rest » — CATLIN, *op. cit.*, ch. IV, pp. 172-173.

droits de l'homme ? En quoi diffèrent-ils d'un contrat social essentiel à la conservation de la société anglaise ? Ne marquent-ils pas ce compromis entre l'individu et l'autorité que nous venons de signaler comme indispensable à toute nation policée ? Maistre répondra que ces articles n'ont pas tous été promulgués au même moment ; qu'ils n'ont pas *donné* la liberté aux Anglais, mais qu'ils l'ont consacrée ; qu'ils ne sont pas le résultat de l'action humaine mais bien plutôt le fruit de circonstances historiques ; que ce même *Bill des droits* qui renferma, après la Révolution de 1688, la déclaration des libertés anglaises, n'en créa point de nouvelles etc. Mais Joseph de Maistre se paie de mots, et l'idée d'un contrat quelconque ressort de toute évidence de ces choses.

Qu'importe que le contrat ait été formulé pour ainsi dire par sections et à différents moments, ou qu'il ait été au contraire établi définitivement à un moment précis de l'histoire ? En resterait-il moins *contrat* pour cela ? Évidemment non, et la distinction posée par Joseph de Maistre n'est qu'une chicane. Mais, qui plus est — et c'est lui-même qui le dit, — aucun contrat n'est capable de contenir *tous* les droits de l'homme, *toutes* les attributions de l'autorité sociale, et les « philosophes » pas plus que Joseph de Maistre n'ont pu les coucher tous par écrit. Effectivement, le code civil, l'administration des affaires de l'État, la police tout entière de la société dépendent de ce contrat et ne sauraient tous être consignés d'emblée dans une série de lois ou de décrets. Mais, pour ne citer qu'un seul exemple, la déclaration des droits de l'homme a-t-elle pu statuer une fois pour toutes sur le mécanisme tout entier qui devait régir la société française ? Le *Code Napoléon* qui la complète n'est pas contemporain de la Déclaration, pas plus que le *Bill des droits* n'est contemporain de la fondation de la constitution anglaise. En réalité, la seule différence qui existe entre les deux déclarations — une différence qui n'invalide aucunement l'idée fondamentale d'un contrat — c'est que, à cause des circonstances historiques (suprématie plus complète de la monarchie, centralisation à peu près totale de l'administration, organisation plus rigide de la forme de la société etc., ¹⁾ la déclaration française a dû s'occuper de *plus* de questions que la déclaration anglaise puisqu'elle avait eu plus de terrain à déblayer avant que

1. Voir, par exemple, TOCQUEVILLE, *L'Ancien régime et la Révolution*, Paris, 1877, in-8°. Surtout liv. II.

les Français pussent jouir d'autant de liberté que leurs voisins d'Outre-Manche. Mais la conception qui forme la base des deux déclarations est bien celle que nous avons exposée, c'est-à-dire ce compromis entre l'individu et l'autorité, compromis qui, dans le sens le plus strict, répond à cette qualification de contrat social que Joseph de Maistre repousse si énergiquement.

Les six articles fondamentaux de la constitution britannique n'ont pas donné la liberté aux Anglais, continue Maistre, ils n'ont fait que la consacrer. Encore une chicane, surtout si l'on essaie de discréditer ainsi l'idée d'un contrat originel. Car si, comme Joseph de Maistre le croit, la constitution civile est le produit d'une longue évolution historique, du mélange d'éléments hétérogènes, de combinaisons politiques « multipliées par myriades de millions », d'un développement organique enfin tel qu'on le voit en Angleterre, rien n'empêche que les « droits de l'homme », cette expression sociale du contrat, ne fassent partie de ce développement organique, au même titre que la *Magna charta*, la *Petition of Rights* ou l'*Act of Settlement*. Car évidemment les Français ne se sont pas avisés un beau jour de se donner la liberté, sans avoir eu préalablement une idée de ce qu'elle devait être ! Assurément les éléments constitutifs des « droits de l'homme » ne se sont pas produits spontanément en 1789, sans aucune élaboration préliminaire ! Certainement des « circonstances » historiques ont dû conditionner cette élaboration et n'ont fait que consacrer la volonté libérale française au lieu de la créer ! Dans ce sens il est totalement injuste d'accuser les « philosophes » d'avoir créé leur constitution à *priori* et d'emblée, tout comme il serait faux d'accuser les Anglais d'avoir fait de même à un moment particulier de leur histoire !

Par surcroît, selon Joseph de Maistre, la constitution anglaise a été le produit des circonstances et non pas des hommes, ce qui invaliderait encore la théorie du contrat social. Mais de quelle autorité Joseph de Maistre proscrit-il du domaine des circonstances édifiantes de la formation politique, de quelle autorité proscrit-il l'exercice de la raison, l'action de la volonté humaine ? Pour quelle raison serait-il refusé aux réclamations libérales de la France cette qualité de « préjugés », de « prétentions », de « passions » que Maistre avait discerné en Angleterre ? De quel chef, finalement, Maistre sépare-t-il, dans l'action politique, les circonstances et les hommes ? Les circonstances assurément réagissent très fortement sur l'homme, mais aussi l'homme modifie-t-il les circonstances dans le sens

de sa propre volonté, ce qui suffirait à corriger sensiblement, si l'on était tenté de l'accepter, toute explication purement déterministe sur ce chapitre.

Maistre affirme encore que l'exemple de l'Angleterre ne pourrait être cité en faveur de l'idée du contrat social parce que ce pays est redevable de son gouvernement d'abord aux envahisseurs du Nord, peuples essentiellement libres, et ensuite aux concessions de ses princes. Mais c'est un bien faible argument que de présenter ainsi comme l'une des plus grandes causes de la liberté européenne la poussée sur l'empire romain de ces « généreux barbares » du Nord. Sans doute ces envahisseurs y ont-ils apporté leur contribution propre, mais Joseph de Maistre semble oublier celle de Rome et celle de l'Église qu'il avait citées auparavant et qui forment la base de la plupart des codes législatifs en vigueur dans les pays d'Europe, en France, comme en Angleterre. Ensuite, dit-il, les libertés de l'Angleterre dérivent en partie de la concession de ses princes. Soit ; mais comment les rois anglais se sont-ils avisés de faire de telles concessions, sinon à la suite des réclamations de leur peuple, qui demandait ainsi l'accomplissement progressif de ce compromis que nous avons qualifié de *contrat social* ?

L'exemple de l'Angleterre ne peut servir, quoi qu'en ait dit Maistre, à détruire totalement l'hypothèse d'un *contrat social* originel. Toute formule politique sans exception et quelle qu'elle soit, du moment qu'elle fonctionne, est basée sur une convention bilatérale quelconque entre gouvernés et gouvernants, et Joseph de Maistre en l'attaquant s'est heurté à l'une des conceptions les plus fondamentales de la science politique.

L'idée du contrat est donc établie indiscutablement par l'exemple de cette même Angleterre que Joseph de Maistre invoquait si ardemment contre elle. Seulement faudrait-il déterminer plus explicitement quels en devraient être les termes, et presque toute la suite de l'étude de Maistre sur les idées politiques anglaises concerne ce problème, et la solution qu'il en donne, comme on pouvait s'y attendre, diffère considérablement de celle des « philosophes » français.

Le problème revient encore à la question des rapports de l'individu et de l'autorité. Étant donné l'individu et ses vœux personnels, il faudrait trouver quelque formule politique propre à concilier ces vœux et à conserver les droits indispensables de l'individu sous l'égide d'un pouvoir supérieur reconnu tel par les membres de la société.

La première question à élucider est celle des droits indispensables de l'individu — question qu'il importe de résoudre avant de légiférer utilement sur la science du gouvernement. Or Maistre, emporté par son admiration de la constitution en tant qu'organisme, néglige, ou, en ce qui concerne l'Angleterre, présuppose, l'existence de ces mêmes droits qui, incorporés dans la doctrine politique de la France du XVIII^e siècle, lui paraissaient à tel point nocifs qu'il mit une ingéniosité sans bornes à les combattre. Car, ainsi que nous l'avons déjà dit, le même idéal qui avait produit les révolutions anglaises de 1640 et de 1688 peut être reconnu très clairement dans le programme politique de la France du XVIII^e siècle. C'est en effet la même conception de l'égalité civile de tous les hommes, la même idée du droit de l'individu aux nécessités de la vie, bref, l'établissement de l'égalité totale des droits — des *droits*, notons-le bien, et non pas des besoins ni des concessions — qui marque l'évolution politique du XVII^e siècle anglais et du XVIII^e siècle français. Peu importe que l'idéal fût vague, que différents penseurs l'aient interprété en différents sens, le fait de cette similitude ou cette égalité fondamentale entre tous les hommes reste acquis dans l'histoire politique de l'Europe depuis les révolutions anglaises, depuis la Révolution française.

Aussi est-ce bien cet idéal qui explique le développement politique de l'Angleterre et qu'on retrouve dans l'ouvrage de Payne sur les droits de l'homme¹. Certes, jamais auparavant cet idéal n'avait été formulé en Angleterre avec beaucoup de netteté, jamais les Anglais n'avaient dressé un code *complet* de leurs droits — et en ce sens Joseph de Maistre avait entièrement raison — ; ces droits existaient cependant implicitement sinon explicitement, et c'est sur eux que Payne attira de nouveau l'attention de ses contemporains. Certainement il exagéra, pour faire face aux arguments de Burke, son opposition de la parfaite république telle qu'il la concevait et la défectueuse formule politique de l'Angleterre ; emporté par son admiration illimitée des droits de l'homme il fit assurément trop peu de cas des leçons de l'histoire politique et constitutionnelle de son pays ; — mais il insista avec raison sur les droits de l'individu, en proclama l'existence certaine qu'il voulait voir consacrée dans des lois impérissables ; distingua nettement le gouvernement d'une part, ce mécanisme pur et simple créé au bénéfice de la société,

1. Voir la critique des *Droits de l'homme* offerte par Maistre, *supra*, pp. 225-227.

et de l'autre la société elle-même infiniment plus importante ; proclama finalement, dans des termes énergiques, ce principe salubre que le gouvernement existe en vertu d'une constitution réelle qui dépend littéralement de la volonté du peuple ¹. Il pousse évidemment trop loin l'application de ces principes, les forçant dans le sens d'un socialisme trop avancé, tout au moins pour l'époque. Il en tire un radicalisme trop intransigeant pour soutenir la cause de réformes douteuses. N'empêche cependant que, malgré tout son mépris pour le gouvernement de son pays, il a signalé la nécessité de l'action politique des gouvernés et la nécessité de reconnaître formellement certains de leurs droits fondamentaux.

De ce seul point de vue — essentiel, comme nous venons de le démontrer — on ne voit pas très bien en quoi ses sentiments diffèrent de ceux de Joseph de Maistre, quoique l'un fasse appel à une constitution *écrite* et l'autre à « l'esprit public ». Car la constitution est, dans un sens très réel, l'expression de l'esprit public, et les lois écrites, tout au moins celles qui restent toujours en vigueur, répondent à la volonté du peuple, consacrent les prétentions et les réclamations de la société à un certain moment de son histoire, quittes à être abandonnées d'une façon ou d'une autre lorsqu'elles ne sont plus d'aucune utilité, c'est-à-dire lorsque la communauté sent, avec le temps, la nécessité de s'en débarrasser. Mais ces droits fondamentaux, sur lesquels Payne attire l'attention de son lecteur, sont justement l'expression de l'esprit public de son temps et ceux que ni la constitution ni la société ne sauraient ignorer désormais.

A la vérité le principe qu'énonce Joseph de Maistre contre Payne est bien autrement dangereux. La constitution anglaise, affirme-t-il, n'est point du tout le fait d'une assemblée quelconque, ni n'est basée sur aucune série de lois écrites. Elle est « cet esprit public admirable, unique, infaillible, au-dessus de tout éloge, qui mène tout, qui sauve tout », et en vertu duquel l'Angleterre pourrait se dispenser de ces états que sont les lois, attendu qu'« un édifice n'a besoin d'états que lorsqu'il a perdu son aplomb ».

Très bien, répondrons-nous, pourvu que l'esprit public ne soit

1. Voir Leslie STEPHEN, *English Thought in the XVIIIth century*, vol. 2, ch. V, pp. 260-263 ; HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, 1901-1904. 3 vols, in-8°, t. I, p. 237, et *Social and Political Ideas of the Revolutionary Era. A series of lectures delivered at King's College London*. Ed. by F. J. C. Hearnshaw, London, 1931, gr. in-8°, ch. sur Payne, pp. 108-115.

pas entravé dans son action par l'existence de conseils secrets ¹, ou par les projets d'un ambitieux, ou par la force armée. Mais comment être certain qu'il ne le sera pas ? De toute évidence, en pouvant invoquer ces lois, ces déclarations organiques que préconise Payne et que même le conseil privé, ce « corps que la constitution ignore », ne peut transgresser. Peut-être, comme le croit Maistre, l'esprit public anglais suffirait-il à empêcher les abus dans l'exercice du pouvoir, mais aussi n'y a-t-il rien qui fortifie et qui dirige l'esprit public aussi bien que des lois très précises. De fait, quoique la constitution anglaise laisse une part d'action considérable à l'esprit public, elle ne manque pas de préciser suivant quelles lignes cet esprit public devrait agir pour que les droits indispensables des Anglais soient fermement maintenus ² et c'est sur quoi Joseph de Maistre ne porte pas suffisamment son attention.

Il rejette donc l'hypothèse d'un contrat originel et méconnaît l'importance des réclamations de l'individu, ces « droits de l'homme » tant malmenés, deux choses qui, selon nous, ressortent avec insistance de l'histoire et de la pensée anglaises de cette époque. Il refuse de reconnaître la fonction de la raison humaine dans le développement de la politique, tout au moins aux alentours de 1789, flétrit la thèse d'une action nécessaire des individus sur leur formule gouvernementale, affaiblit enfin, en envisageant la constitution anglaise comme une forme de gouvernement stable, achevée, parfaite, la valeur de sa propre interprétation de la politique et de l'histoire. Et c'est ce qui apparaîtra dans les pages suivantes de sa critique de la constitution anglaise ³.

La solution de tout le problème, avons-nous dit, se rattache à la question des rapports entre l'individu et l'autorité — question qui avait été tranchée provisoirement en Angleterre par l'admission dans la constitution que certains droits, établis dans « les articles fondamentaux des libertés anglaises », étaient désormais acquis

1. Tels, par exemple, que cette « Cabale » instituée par Jacques 1^{er} et qui, composée de Clifford et ses sosies, s'empara du pouvoir sous Charles II et l'utilisa si arbitrairement et si injustement que le terme est devenu, depuis ce moment, presque synonyme dans l'histoire politique anglaise de « Maffia ».

2. Cf. SEELEY, *Introduction to Political Science*. London, 1896, in-8°, p. 192. — « ... In the modern system public opinion expresses itself and is ascertained by fixed rules and through certain recognised channels. The favour of the public is recorded, and at the same time measured, by a majority in the House of Commons ; and a change in the favour of the public by a change in that majority ».

3. Voir *supra*, pp. 228-232.

et que le gouvernement s'engageait à les respecter et à les maintenir. Or Maistre, épouvanté comme Burke par le spectacle des méfaits de la Révolution française, refusa de reconnaître ces droits en Angleterre tout comme il refusa de les admettre en France. Il ne vit pas leur lente éclosion à travers l'histoire, contesta même le droit du peuple à exercer aucune influence dans l'établissement de ses droits, se retrancha finalement derrière une interprétation historique trop étroite pour expliquer dans toute sa vérité la formation et le caractère distinctif de la constitution anglaise.

Car, selon Maistre, les bases de l'autorité politique — l'histoire de l'Angleterre en témoigne de façon suffisamment claire — ne devraient aucunement être cherchées dans la volonté populaire. Le peuple anglais, quoi qu'en aient dit ses apologistes, loin d'être la source de l'autorité, ne possède en fait de droits que ceux qui lui ont été accordés par le roi. Le monarque et l'aristocratie possèdent tous les droits dans le gouvernement et cela depuis si longtemps qu'on ne saurait dire exactement d'où ils dérivent, si bien que l'hypothèse du contrat social s'en trouve encore invalidée. Voilà le raisonnement de Joseph de Maistre lorsqu'il se met à examiner les sources de l'autorité sociale telles qu'elles apparaissent dans l'histoire de l'Angleterre. Là encore il interprète mal les faits et les tendances qui caractérisent la politique d'Outre-Manche, les forçant avec violence dans le sens de sa propre thèse générale.

En effet, en premier lieu, Maistre se laisse encore emporter par une querelle de mots, puisqu'il donne dans son argument un sens spécial et infiniment trop restreint au terme de « peuple ». Effectivement, si par « peuple » on entend les basses classes de la société, ou même la bourgeoisie, il est évident que ni l'une ni l'autre de ses deux parties de la communauté ne peut être seule responsable du fondement de l'autorité sociale en Angleterre. Pas plus en Angleterre qu'en France les prolétaires ni les classes moyennes n'ont eu seuls le droit d'établir les attributs de l'autorité politique, et en ce sens l'affirmation de Maistre est un truisme des plus flagrants. Mais si l'on prend le terme de peuple dans son acception plus générale et, oserons-nous dire, plus juste, l'argument de Maistre devient infiniment plus fragile sinon même tout à fait inacceptable. Car Rousseau lui-même n'a pas pris ce terme dans le sens où le prend Maistre, c'est à dire comme simple antonyme d'aristocratie, et à plus forte raison la pratique gouvernementale anglaise répugne-t-elle à l'accepter. Il s'est trouvé même un grand historien anglais

pour le prendre presque dans le sens de *civilisation* ¹, ce qui est infiniment loin de l'interprétation de Maistre. De fait la seule acception valable du terme est celle que nous avons exposée plus haut et qui renferme un sens beaucoup plus large, à savoir le sens de communauté, de corps des individus, d'union de toutes les classes, et c'est le sens qu'il faut prêter aux affirmations de Sir William Jones citées par Maistre ². En effet, comme nous l'avons dit, le peuple est la source de l'autorité en ce sens qu'il peut modifier profondément et à volonté la formule politique, et les représentants de l'autorité doivent par conséquent être tenus pour responsables envers lui, comme le dit Jones et contrairement à ce que dit Hume, de l'usage qu'ils font du pouvoir ³.

Le fait que la représentation parlementaire anglaise a été accordée par les monarques ne milite aucunement, contrairement à ce que croyait Maistre, contre la théorie de l'action populaire. Car, bien que, sous le règne d'Édouard Ier les représentants des cités et des bourgs n'aient eu aucune véritable fonction législative ou exécutive, ils possédaient cependant une prérogative importante qui allait, avec le temps, rendre le Parlement anglais souverain maître du royaume : la faculté de contrôler les secours financiers sans lesquels le monarque même, si absolu fût-il dans un sens, ne pouvait exercer ses fonctions. Le roi *accorda* peut-être la représentation, comme l'affirme Maistre, mais il ne le fit que parce que les représentants parlementaires avaient l'habitude, s'ils n'étaient appelés dans une assemblée présidée par le roi dans toute sa majesté, de lui refuser sous une foule de prétextes, les subsides dont il avait le plus urgent besoin. Telle est en réalité la véritable origine du parlement anglais et la source de ces disputes qui, jusqu'au XVIIe siècle, mettaient continuellement aux prises le Roi et le Parlement ; telle est la base du pouvoir parlementaire du peuple anglais, qui possède

1. J. R. GREEN, *Short History of the English People*.

2. *Supra*, p. 228.

3. Cf. SEELY *op. cit.* — « For we may say that in all states there is a government-making power. This name we may give to the group of persons, small or large, foreign or native, disinterested or selfish, upon whose support the government depends... When this power on which a government has long rested becomes unwilling to support it any longer and has no official way of expressing this change of mind, what must take place ? Evidently the state will be convulsed. The unorganised force will break forth chaotically... This is what we call revolution », — p. 193.

ainsi droit de contrôle sur les finances du pays et partant le pouvoir souverain¹.

Certes, comme Maistre l'indique, la thèse de Rousseau suivant laquelle le gouvernement est l'expression de la volonté générale ne peut être acceptée que si l'on imagine une petite communauté, comme celle de Genève, où les individus peuvent se rendre sans difficulté au centre du gouvernement et où l'opinion publique peut être facilement consultée à tous moments au moyen d'un scrutin général. Il est évident que, dans un pays comme l'Angleterre, un tout autre système devait prévaloir, celui de la délégation, entre les mains de représentants attitrés, de la garde des intérêts des individus. Maistre insiste avec raison, pour l'Angleterre, sur cette représentation, mais il se refuse de nouveau à admettre qu'elle soit basée sur un « mandat populaire » ; là encore, l'acception limitée qu'il accorde à tout terme ayant trait au *peuple* donne une idée incomplète de la représentation politique anglaise, laquelle, quoique viciée au XVIII^e siècle par certains abus (existence du système des « rotten-boroughs » et des « pocket-boroughs », manque complet de représentation dans certaines villes, népotisme flagrant très répandu et dont Maistre ne semble pas soupçonner l'existence) commençait déjà à se ressentir de tendances réformistes et populaires. Peut-être aurait-on tort d'y voir l'exercice d'un mandat populaire dans le sens de Rousseau ; il est certain cependant qu'une très forte part d'action politique du peuple se fait sentir dès avant la fin du XVIII^e siècle et Maistre semble l'ignorer totalement.

En effet, quoique, depuis l'avènement de Georges I^{er} jusqu'à la chute de Walpole en 1742, le gouvernement anglais semblât avoir atteint sa forme définitive, l'œuvre historique de Hume contenait déjà quelques éléments du système qui allait révolutionner l'interprétation classique du développement politique de l'Angleterre. Car l'utilitarisme qu'il pressentait, avec son insistance sur l'étude de l'histoire et de la psychologie, allait, sinon étayer l'hypothèse de l'action continuelle de la volonté populaire, démontrer tout au moins la fonction de l'habitude, de l'instinct social, du consentement général du peuple dans l'établissement politique, et Maistre, tout en citant à maintes reprises les opinions de l'historien écossais, ne voit pas ces implications fondamentales de sa pensée, tout comme

1. Voir par exemple GREEN, *Short History*, etc., ch. IV, sect. II, *The English Parliament* et HALLAM, *Constitutional History of England*, London, s. d., in-8°, ch. I.

il n'apprécie pas l'élément purement négatif de sa critique sociale qui l'amenait toujours à prendre la contre-partie des opinions établies ¹. Certes, ces éléments révolutionnaires de la pensée de Hume n'allaient exercer aucune véritable influence avant l'irruption en Angleterre des thèses libérales françaises, mais il est certain que la possibilité d'une action plus large du peuple était déjà posée dans ses *Political Discourses* (1752) et dans ses *Essays* (1741 et 1742) ².

Les traces d'une action possible du peuple anglais — possibilité que Joseph de Maistre refuse d'admettre comme un droit — peuvent donc être relevées tout d'abord dans l'œuvre de Hume. Elles deviennent encore plus appréciables dans les *Letters of Junius* et dans le mouvement inauguré par le parlementaire Wilkes. Car Junius, quoique la plus grande partie de ses lettres se rapporte à des questions pratiques de politique contemporaine plutôt qu'à la pure philosophie sociale et témoigne d'une rancune aveugle et illimitée aussi bien que d'une critique très vaine de toute l'action parlementaire de son temps, ne manque pas de signaler le mécontentement du peuple contre les agissements du gouvernement et souligne les prétentions croissantes de la grande masse de la nation, privée de ses véritables droits d'action sur la direction du pays ³. Son admirateur Wilkes, disciple de ce ministre Chatham dont le pouvoir était basé sur l'appui du peuple, membre du parlement et chef d'un parti populaire, éditeur d'un journal, le *North-Briton*, qui avait osé censurer dans des termes énergiques le manque de tout véritable esprit public dont faisaient preuve le parlement et le ministère, hors-la-loi, proscrit par le gouvernement pour ses réclamations en faveur du peuple et contre la corruption du régime parlementaire de son temps ⁴ — ce même Wilkes devient si cher au peuple anglais

1. Voir LASKI, *English Political Thought from Locke to Bentham*, London, 1920, in-12, ch. IV.

2. HUME, *Political Discourses*. Edinburgh, 1752 (2^e éd.), in-12 et *Essays, moral, political and literary*, London, 1903, in-12. Surtout *Of the Independency of Parliament*.

3. Voir Leslie STEPHEN, *English Thought in the XVIIIth Century*, ch. X, pp. 200-202 et LASKI *op. cit.*, ch. VI, pp. 169-170 et cf. *Letters of Junius*, London, s. d., in-8^o : « The power of King, Lords and Commons is not an arbitrary power. They are the ministers, not the owners of the estate. The fee simple is in US... I am persuaded you will not leave it to the choice of seven hundred persons, notoriously corrupted by the Crown, whether seven millions of their equals shall be freemen or slaves, etc. » — *Dedication to the English Nation*, p. 113.

4. Voir *Dictionary of National Biography*. Article. Wilkes; *Letters of Junius*, *passim*

que, malgré sa proscription, il est élu membre du parlement pour le Middlesex : ce qui fournit encore une preuve que la volonté populaire, si elle n'exerce, comme le dit Maistre, aucun mandat *de jure* dans le gouvernement anglais, peut se flatter néanmoins de réaliser une action *de facto* qui n'est pas sans quelque importance.

Maistre méconnaît donc, en affirmant que le peuple anglais ne possède aucun droit *de jure* à l'action politique, l'importance de cette fermentation qui, déjà sensible dans les *Letters of Junius* et dans les campagnes de Wilkes, doit éclater dans les émeutes du *Chartism* et mener aux luttes d'où sortira le *Reform Bill* de 1832, fermentation qui indique une action appréciable *de facto* de la part du peuple sur la formule politique anglaise. Ainsi tombe-t-il dans cette erreur que nous avons signalée plus haut et qui consiste à envisager la constitution anglaise du XVIII^e siècle comme la formule définitive vers laquelle tendaient toutes les forces organiques de l'histoire politique de l'Angleterre depuis des siècles.

La même objection se présente contre son interprétation du mécanisme constitutionnel du gouvernement britannique, car, acceptant trop ingénument la théorie soutenue par Montesquieu, par De Lolme et par Blackstone, il arrive à une conception du gouvernement anglais qui, même si elle eût été valable pour un certain moment du XVIII^e siècle, est pourtant loin d'expliquer complètement le caractère de ce gouvernement et qui, en outre, ne cadre pas avec son interprétation de l'histoire sociale anglaise.

En effet, De Lolme et Blackstone, acceptant d'après Montesquieu¹ le principe néfaste de la séparation et de l'équilibre des pouvoirs, fournissent à Maistre une vision erronée de la constitution anglaise. Blackstone, partant du principe que la société ne peut exister sans gouvernement, en arrive à l'affirmation que quelles que soient les formes de ce gouvernement il doit y exister quelque autorité suprême, absolue, irrésistible, à laquelle sont accordées les prérogatives de la souveraineté. Dans la constitution britannique il voit un heureux mélange de toutes les formes de gouvernement, et dans l'équilibre des pouvoirs qu'il croit apercevoir entre le Roi et les deux chambres, dans la résistance que chacune de ces trois « puissances collatérales » peut offrir aux deux autres, il voit le secret de la constitution et de

et particulièrement p. 150, note 2 ; Leslie STEPHEN, *op. cit.*, p. 200 et seq. ; LASKI, *op. cit.*, pp. 130, 146, 170 et Léon CAHEN, *L'Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, 1930, in-16, pp. 22-30.

1. Voir *Esprit des Lois*, liv. XI, ch. VI.

la liberté anglaises ¹. Cependant à un moment où, en fait, le Roi et les Pairs se disputaient à qui mieux mieux pour savoir qui aurait le droit de régler les élections à la Chambre des Communes ² ; où, quelque absolue que fût la souveraineté en droit, elle était, dans la réalité, limitée de tous les côtés ne fût-ce que par cette possibilité de résistance tant vantée par Blackstone ; à un moment où bien des grandes villes n'avaient point encore acquis le droit de députer au Parlement, il était ridicule non seulement de prodiguer des louanges dithyrambiques au système gouvernemental de l'Angleterre, mais encore de représenter ce système comme entier et parachevé. Effectivement Blackstone ne fait aucune allusion au développement du Cabinet, à la responsabilité ministérielle, au système des partis politiques ³, toutes choses pourtant qui commençaient à jouer un rôle important dans la politique anglaise, qui détruisent la théorie du pouvoir absolu et un peu mystique de la souveraineté, de l'équilibre des pouvoirs, des prérogatives naturelles du Roi et de la noblesse, et qui témoignent d'une lutte acerbe au cœur même du gouvernement ⁴.

De Lolme, quoique se rendant mieux compte de la lutte continuelle qui mettait aux prises le Roi et le Peuple, discernant toutefois la nécessité de la liberté de la presse et du jeu du gouvernement entre les partis, n'aperçut point la nouvelle force qui commençait à se faire sentir, cette opinion populaire organisée dont les premières traces peuvent être relevées dans l'affaire de Wilkes. Il ignore comme Blackstone l'importance du cabinet et du premier ministre et il se rangea enfin à une conception du gouvernement anglais purement mécanique, séparant, contre toute justice, les hommes et les forces directrices de leur histoire ⁵.

Maistre accepte à son tour cette conception étroite et erronée de la constitution anglaise et tombe par conséquent dans les mêmes erreurs que Blackstone et De Lolme. En effet il se préoccupe avant tout de défendre cette hypothèse de l'équilibre des pouvoirs, cette théorie de l'absolutisme de la souveraineté, cette supposition que le roi est le véritable représentant du pouvoir fondamental, concep-

1. Cf. le jugement de Maistre, *supra*, pp. 230-231.

2. GREEN, *op. cit.*, ch. X, p. 744.

3. GRETTON, *The King's Government*, ch. III et cf. HALLAM, *op. cit.*, ch. XV, p. 731.

4. LASKI, *English Political Thought*, ch. V, pp. 136-142.

5. *Id. ib.*, pp. 142-145.

tions que l'évolution historique était en train de réfuter avant même qu'il ne commencât à les commenter et à les défendre.

Car, bien que Georges III ait tâché de rendre au pouvoir royal cette autorité absolue qu'il avait perdue depuis bien des années et que ses prédécesseurs Georges I^{er} et Georges II n'avaient osé revendiquer de peur de perdre le trône sur lequel ils étaient maintenus par la puissance des *Whigs* ; quoiqu'il ait essayé, en nommant au Conseil privé et au Cabinet ses propres hommes de paille, de régler toute l'action du gouvernement ; bien qu'il ait réussi à chasser Pitt et à nommer ministre sa créature, North ; et bien que, en accaparant tous les droits de nomination dans le pays, il semblât pour un temps avoir réussi à imposer à l'Angleterre un système politique selon lequel les Lords et les Communes agissaient bien forcément de concert avec le monarque pour produire cet équilibre des pouvoirs tant loué par Maistre — le fait est que le système n'était rien autre qu'un césarisme outrancier, que le roi, à moitié dément déjà, contrôlait tout le gouvernement du pays, mais que, point infiniment important, la révolte grondait depuis les premières années du règne. Effectivement Wilkes et Junius s'opposèrent avec ardeur au despotisme royal, ameutèrent l'opinion publique contre la corruption parlementaire dont le roi était en grande partie responsable, combattirent pour la liberté de la presse et réussirent à tourner le pays contre le roi, tandis que les Communes mêmes, apparemment si subordonnées à la couronne, trouvèrent le moyen d'entraver les projets des « Amis du Roi » en leur rendant la vie insupportable dans la Chambre ¹.

En réalité, au moment où écrivait Maistre, le temps n'était plus de parler de l'équilibre des pouvoirs, de la résistance de l'une ou l'autre des trois « puissances collatérales » constituant le gouvernement, de l'unité essentielle de la souveraineté et de l'excellence du système politique anglais. Le véritable régime parlementaire s'annonçait déjà, le pouvoir royal commençait à glisser vers une position qui allait, avec le temps, devenir de plus en plus subordonnée, et les symptômes d'un nouvel état de choses pouvaient être remarqués dans le corps du gouvernement anglais tout entier.

Joseph de Maistre ignore ces indices d'une révolution politique dans la vie publique anglaise de son temps et c'est ainsi qu'il exposa

1. Voir GREEN, *op. cit.*, pp. 740-746 ; GRETTON, *op. cit.*, pp. 73-74 ; LÉON CAHEN, *L'Angleterre au XIX^e siècle*, Paris (Colin), 1932, in-16, ch. I et LASKI, *op. cit.*, ch. VI, pp. 165-171.

une conception de la constitution britannique qui n'a jamais prévalu et qu'il se méprit sur le sens intime de ce gouvernement et de cette histoire qu'il vantait tous deux avec tant de ferveur. Effectivement, comme ses prédécesseurs, De Lolme et Blackstone, il n'apprécia pas l'utilité du jeu d'un gouvernement entre les partis, ignora la responsabilité ministérielle, refusa d'admettre l'existence ou même la possibilité de l'action populaire, ne soupçonna point les fonctions du cabinet des ministres, ne se rendit pas compte finalement que l'exercice de la souveraineté anglaise allait être accaparé, de son propre temps, par le Parlement et allait bientôt devenir l'apanage particulier du premier ministre ¹.

Le dernier argument utilisé par Maistre pour défendre la monarchie libérale anglaise, à savoir que la monarchie est plus favorable au développement des arts que la république, n'a en réalité qu'un rapport bien vague avec la question principale. En effet, si la population d'un pays est avilie par une morale vicieuse et qui dérive peut-être en partie de la corruption des mœurs dans le gouvernement, rien ne nous porte à croire que le génie ne produira pas des chefs-d'œuvre artistiques en dépit de cette corruption, qu'elle existe dans la monarchie ou dans la république. Le seul moyen de trancher la question serait peut-être de comparer pendant de longues années, sous ce point de vue, des républiques et des monarchies, mais d'abord une statistique de ce genre prouverait très peu de chose, ensuite le génie artistique, faculté essentiellement libre, se préoccupe peu, croyons-nous, du genre de la formule politique sous laquelle il vit, et finalement, quelle que fût la conclusion à laquelle aboutirait la statistique et qu'elle fût favorable à la monarchie ou à la république, elle pouvait être facilement révoquée en doute en vertu du principe que le goût ne reste pas constamment le même de pays en pays, ni d'âge en âge. Au fait, les productions alléguées par les monarchistes pourraient très bien paraître à d'autres fort peu admirables, et inversement. De sorte qu'aucune comparaison ne peut être établie sous ce point de vue.

Somme toute, Joseph de Maistre aura, selon nous, postulé pour la constitution anglaise un absolu politique douteux et qui ne répond pas plus à la véritable signification des faits de l'histoire

1. Cf. SEELEY, *op. cit.*, p. 237. « (In modern England) a very powerful government has been created, and by the side of it a government-making organ highly sensitive and working with peculiar ease. This instrument is called a Ministry and it is held together by a Monarch, who is called the Prime Minister ».

britannique qu'à cette même théorie évolutionniste par laquelle il croyait avoir expliqué le développement de la formule politique anglaise.

De plus, sa critique de cette constitution, quoique souvent justifiée dans le fait, marque d'une façon notable l'incompatibilité fondamentale qui existe entre sa théorie et l'histoire anglaise, souligne le danger qu'il y a à traduire devant le tribunal de la raison abstraite aucune formule politique humaine, et d'en appeler même aux leçons de l'expérience et de l'histoire, puissances essentiellement instables et mouvantes.

Car, ayant établi, grâce à sa théorie de l'évolution politique, une explication quasi définitive de la constitution britannique, Joseph de Maistre se voit contraint, à la fois par les faits historiques et par les implications de sa théorie, à affaiblir, sinon à démentir cette qualité de perfection qu'il s'était si vaillamment efforcé de démontrer dans la formule politique anglaise. En effet, quoique cette formule politique lui semblât la plus parfaite de toutes celles de son temps, il était forcé d'admettre qu'elle souffrait de défauts très graves susceptibles de la détruire de fond en comble. Les difficultés financières, les abus formels que ses ministres ne pouvaient nier dans le gouvernement, abus que Maistre est incapable de détailler, ces difficultés et ces abus lui paraissaient mériter toute l'attention de l'Angleterre et lui semblaient présager une nouvelle révolution qui serait le seul moyen d'y mettre ordre. Certes, ces défauts ont été appréciés et corrigés grâce à des améliorations telles que le *Reform Bill* et l'établissement de nouveaux départements spéciaux du *Civil Service*, créés dans le but de répartir plus équitablement les charges et de préciser les devoirs du gouvernement. Mais ces réformes mêmes indiquent, ce que Joseph de Maistre n'avait point apprécié au moment de sa simple explication et défense de la constitution britannique, d'abord que la formule politique anglaise n'était point parfaite ni même achevée au moment où il lui prodiguait ses louanges, et ensuite que l'action populaire qu'il dénigrait tant était capable d'en changer complètement l'aspect.

Maistre répondrait peut-être que de telles réformes ont été le résultat de l'action de cet esprit public auquel il faisait appel pour expliquer le développement et le bon fonctionnement du gouvernement anglais. Mais si cet esprit public était tellement puissant, pour quelle raison serait-il refusé à la constitution britannique, malgré ses graves défauts, cette qualité de permanence que Maistre n'osait lui

admettre ? N'y existerait-il pas des forces, des ressorts, un certain élan vital sur lesquels la précédente analyse de Maistre avait gardé le silence ? Et cela ne détruirait-il pas en grande partie non seulement la force de son argumentation sur la permanence de la formule politique anglaise en vigueur au XVIII^e siècle, mais encore toute véritable analogie avec la France, analogie constamment maintenue par Maistre au cours de son apologie, et qui serait en dernière analyse, et selon ses propres aveux, totalement injustifiée ? ¹.

Bref, ces faits, cette expérience et cette histoire invoqués par Joseph de Maistre l'ont souvent trahi ². Non seulement il ignorait certains développements de l'histoire anglaise qui modifiaient déjà de son propre temps la formule politique qu'il défendait, mais encore il comprenait mal la signification des faits qu'il citait, les forçant dans le sens de sa propre doctrine, bien moins sûre qu'il ne le croyait. A un moment où les réclamations de la volonté populaire commençaient à se faire entendre de plus en plus clairement, où leur influence commençait à modifier sensiblement la formule politique anglaise, Maistre, acceptant trop candidement les idées des Burke, des Blackstone, des De Lolme sur la constitution britannique, en commentait et défendait une conception abstraite et intégrale qui cadrerait bien mal avec ses propres principes évolutionnistes.

Non pas que sa métaphysique soit à dédaigner pour cela. Comme trop de ces systèmes elle fut sans doute démentie par les faits et, en dépit de ses préoccupations soi-disant empiriques, elle fut viciée par une tendance abstraite, constante et par trop périlleuse, mais pourtant elle contient un enseignement de haute valeur, qui, s'il avait été accepté et suivi par les hommes de son époque, aurait probablement épargné à la France bien des difficultés et bien des souffrances dans la période suivante de son histoire.

Car, d'abord, sa familiarité avec l'histoire d'Outre-Manche lui a permis de relever dans la doctrine sociale de son temps des erreurs bien graves et lui a fourni des démonstrations de sa propre doctrine qui, si elles avaient été mieux étudiées auraient donné à la philosophie sociale de la France un caractère autrement serein, autrement réaliste que celui qu'elle a eu réellement. Et ensuite la sympathie qu'il ressentait pour l'histoire d'Angleterre et le gouvernement de ce pays lui a permis de réaffirmer certains principes généraux

1. Voir *supra*, pp. 233-237.

2. Voir encore un exemple notable de ce genre dans sa prophétie sur l'impermanence de la constitution américaine, *supra*, pp. 237-238.

de la science politique qui, délaissés presque totalement par ses adversaires du XVIII^e siècle, commençaient de nouveau à se mettre en évidence au XIX^e siècle et jouent actuellement un rôle d'une importance inestimable dans notre propre pensée sociale.

Grâce aux leçons qu'il a puisées dans l'histoire et dans la politique anglaises, Joseph de Maistre a pu offrir une solution du problème des rapports entre l'individu et l'autorité. La solution certes est incomplète, mais l'est également celle offerte par les « philosophes » du XVIII^e siècle. Maintenant, les contributions des deux côtés nous apparaissent comme également importantes et quoique, des deux parts, les exagérations et les méprises ne manquent pas, par elles ont été invoqués et transmis jusqu'à nous des principes complémentaires et infiniment salutaires qui forment la base de notre interprétation moderne de la politique et de l'histoire.

Joseph de Maistre a nié, trop complètement dirons-nous, les hypothèses du *Contrat social*. Prenant les termes utilisés par Rousseau dans leur sens le plus étroit, il a démontré le ridicule de l'état de nature hypothétique, synonyme d'un âge d'or pré-historique ; il a convaincu d'erreur l'idée d'un pacte originel sanctionné à une époque précise par la « volonté générale » ; il a décrié la capacité des hommes à statuer définitivement sur leurs droits soi-disant naturels ; il a mis en regard de la factice constitution républicaine la constitution monarchique libérale qu'il croyait seule naturelle ; il a invoqué finalement, contre la « raison raisonnante » de l'esprit humain, la raison empirique qui peut être vue à travers toute l'histoire. Pour soutenir sa thèse il a constamment fait appel à l'exemple de l'Angleterre, qui était ainsi la constante pierre de touche par laquelle il jugeait de la justesse de ses propres idées et de la fausseté de celles de ses adversaires.

A l'heure actuelle cependant nous sommes loin de pouvoir les condamner aussi catégoriquement que l'a fait Joseph de Maistre, et nous sommes obligés de reconnaître l'importance, et même la nécessité, d'un grand principe qu'il attaquait, lui, avec la plus grande chaleur ; car la conception qui est à la base du *Contrat social*, des *Droits de l'homme*, et de ces esquisses de constitutions formulées avec tant de rapidité au XVIII^e siècle, c'est-à-dire la conception d'une société faite d'individus de toutes les classes ayant chacun des droits indispensables, et réunis dans une communauté pour mieux jouir de ces droits, est un principe qu'aucun de nos politiques modernes n'ose plus révoquer en doute, et cela grâce surtout à ces hardis

penseurs que Joseph de Maistre proscrivait avec la dernière rigueur.

Et pourtant — et c'est le grand mérite de Joseph de Maistre de l'avoir vu aussi clairement — aucun caractère rigide, absolu, fini, ne peut être postulé ni en ce qui concerne la société elle-même, ni en ce qui concerne les droits des individus. Réagissant contre l'idée que la société n'est que *la somme* des individus raisonnables et que le gouvernement, la constitution n'est que l'expression et la consécration de leurs droits désormais définitivement établis, Maistre insista avec raison d'une part que la société a une origine naturelle et occulte indépendante de la volonté — consciente tout au moins — des individus¹, et d'autre part que la constitution, le gouvernement, l'État, dirons-nous, doit être conçu comme ayant un certain caractère et certaines fonctions très nettes qui le distinguent à jamais de la société². L'État pour Maistre, comme pour nos penseurs modernes, se produit selon un processus organique³, s'aggrave, avec le temps, certains privilèges et certains devoirs grâce auxquels il régit la société sans se confondre avec elle⁴, s'érige finalement en critérium des lois et de la souveraineté politiques⁵.

C'est là la doctrine capitale que Maistre a pu édifier grâce à sa connaissance de la politique et de l'histoire anglaises. Elle est incomplète cependant, de notre point de vue, et ne saurait être acceptée telle quelle à l'heure actuelle. En effet elle conduit, selon Maistre

1. Cf. MAC IVER, *The Modern State*. Oxford, 1926, gr. in-8°, Bk I, ch. I, § § I, II, III.

2. Cf. IVOR BROWN, *English Political Theory*, ch. XII, p. 157 : « There is no sort of identity between State and Society... Moreover this identification is dangerous » ; LASKI, *Authority in the Modern State*, New-Haven, 1919, in-8°, ch. I, p. 26 : « We can distinguish between state and government » : MAC IVER, *op. cit.*, *Introductory*, p. 4. « In the first place we must distinguish the state from society. To identify the social with the political is to be guilty of the grossest of all confusions »

3. Cf. GILCHRIST, *Principles of Political Science*. London, 1921, in-12, p. 97 : « The accepted theory of the origin of the state in modern political science is the Historical or Evolutionary theory. The State is an historical growth whose beginnings are unknown », et FOUILLÉE, *La science sociale contemporaine*, Paris, 1910, (5^e éd.), in-8°, liv. II, *L'organisme social et l'école naturaliste*, ch. I, II.

4. MAC IVER, *op. cit.*, p. 5 : « The state exists within society, but it is not even the form of society... Its achievement is a system of order and control. The state in a word regulates the outstanding external relationships of men in society. It supports or exploits, curbs or liberates, fulfils or even destroys, the social life over which it is invested with control », G. E. G. CATLIN, *Principles of Politics*. London, 1930, gr. in-8° : « The state itself is not civilisation, but the protection of the values of civilisation rests with it. »

5. MAC IVER, *op. cit.*, p. 34 : « Finally the State has... its institutional criterion in the form of political sovereignty and law ».

du moins, à la justification d'une formule politique, la monarchie libérale, qui n'est aucunement aussi nécessaire qu'il le croyait, et elle néglige, en faveur de l'autorité constitutionnelle, les aspects les plus indispensables de la vie individuelle et sociale.

Car quelque naturel, quelque indispensable que soit l'État il est l'instrument et non la vie de la société. Ses fins sont limitées par les us et coutumes de la communauté, et les moyens qu'il emploie pour accomplir ses fonctions sont loin de répondre totalement à tous les besoins des membres de la société ¹. Ceux-ci ont droit à la libre expression de leurs opinions, à leur code moral individuel, et à la pratique d'une éthique personnelle tant qu'elle ne porte pas atteinte au bien-être général ². Autrement dit l'État ne peut être considéré comme maître absolu ni de l'une ni de l'autre de ces deux entités intégrales, l'individu et la communauté. Il ne reflète que les nécessités et la nature communes des êtres sociaux dont la volonté est, en dernière analyse, la source de son pouvoir ; c'est une organisation particulière soutenue et contrôlée par ce pouvoir suprême : la communauté elle-même ³.

Son expression extérieure serait donc beaucoup plus conforme à la république qu'à la monarchie, à moins que celle-ci ne fût fortement modifiée dans le sens d'une démocratie de plus en plus large. Car c'est sans contredit une volonté démocratisante qui se fait sentir de plus en plus fortement à l'heure actuelle dans les organisations sociales, c'est-à-dire l'affirmation de plus en plus nette du caractère individuel des membres de la communauté ⁴. Même les sociétés fascistes, qui semblent rebrousser chemin vers un étatisme plus rigide, sont obligées de reconnaître l'importance de l'élément démocratique et de laisser à l'individu, au cœur même de leur collectivisme, une liberté plus grande que celle qu'aucune

1. Mac IVER, *op. cit.*, p. 7 et cf. Sect. II, *The Social Structure and the State*.

2. Mac IVER, *op. cit.*, ch. V, *The Limits of Political Control*, I. « *The Things that are not Caesar's.* »

3. Mac IVER, *op. cit.*, ch. XV. Sect. II. *The Attack on Absolute Sovereignty*.

4. Cf. Ivor BROWN, *op. cit.*, pp. 158-159 : « Our political theory... must seek at once to analyse the State into its component units and to give those units, both group and individuals, freedom of development and self-expression », et LASKI, *op. cit.*, pp. 109, 120 : « Liberty above all consists in the full opportunity for active citizenship... The individual is to become increasingly the centre of social importance ». Voir aussi E. DELISLE BURNES, *Democracy, its Defects and Advantages*, London, s. d. in-8°, et Ivor BROWN, *The Meaning of Democracy*, London, 1920, in-8°, ch. XII.

des précédentes organisations politiques du passé ne voulait accorder ¹.

Or, c'est un élément de la pensée politique que Maistre ne voulait aucunement accepter, et il a omis ainsi, de sa doctrine, la seule puissance capable de donner à cette doctrine une vie véritablement féconde.

1. Cf. G. D. H. COLE, *Theories and Forms etc.*, ch. XVI, *Fascism*, pp. 130-131.

CHAPITRE VI

CONCLUSION

Arrivés au terme de notre étude sur Joseph de Maistre et l'Angleterre nous nous devons d'indiquer en gros le fruit de nos recherches qui, nous osons le croire, auront révélé au public un Maistre presque totalement inconnu, un Maistre tout nouveau de bien des points de vue parce que, contrairement à l'opinion générale, très « moderne ».

Il était temps de reviser bien des jugements portés sur Joseph de Maistre aussi bien par ses partisans que par ses adversaires, par les « traditionalistes » aussi bien que par les soi-disant « libéraux ». Car des deux parts il a existé un préjugé également dangereux et qui vient de ce que ces critiques, tant amis qu'ennemis, se ressentaient encore trop des passions déclenchées dans le domaine littéraire par la révolution de 1789. Les uns ont invoqué son nom pour justifier un retour intégral vers le passé, les autres pour démontrer les dangers d'un tel revirement. Peu d'entre eux qui l'aient étudié avec calme, sans quelque parti-pris, et aucun qui se soit avisé d'éclaircir l'histoire de ses relations avec la pensée anglaise pourtant si importante non seulement dans son propre système mais encore dans le cadre intellectuel de ce XVIII^e siècle français où il a vécu et qu'il s'est évertué à écraser dans tant de domaines. Seules des remarques passagères ont été faites sur ce sujet qui offre cependant des aperçus très intéressants à la fois sur le mouvement des idées au XVIII^e siècle et sur l'une des personnalités les plus marquantes de cette époque. Notre étude comble donc d'abord, croyons-nous, une lacune regrettable dans l'histoire littéraire du XVIII^e siècle finissant et du XIX^e siècle qui commence.

Car, écrivain d'une époque de transition plutôt que de réaction, Joseph de Maistre montre la transformation qui s'opérait en France dans l'attitude du public vis-à-vis de l'Angleterre. Ayant vu de près la propagation de ces idées anglaises qui avaient aidé à former l'esprit

révolutionnaire, ayant beaucoup souffert de leurs conséquences funestes, il a été l'un des premiers écrivains de l'époque post-révolutionnaire à réagir énergiquement contre l'anglomanie trop peu critique des « philosophes ». Ce faisant il a transporté dans le domaine littéraire et philosophique ce changement d'opinion qui s'était manifesté le plus clairement dans le champ de la politique aux alentours des journées sanglantes de 1789.

Il a réagi, disons-nous, contre l'anglomanie du XVIII^e siècle. Ce n'est pas à dire qu'il a proscrit totalement les influences anglaises. Sachant trop bien la futilité de la simple destruction il s'est efforcé bien plus raisonnablement de corriger. De sorte que, là où ses prédécesseurs avaient accepté sans examen les idées anglaises qui répondaient le plus facilement à leurs besoins immédiats, Joseph de Maistre les a critiquées, s'est donné la tâche de les remettre dans leur cadre national et de les juger dans leurs rapports avec la raison séculaire. Il a donc encore marqué une avance notable sur les « philosophes » en ce qu'il a pris la peine d'apprécier les influences anglaises au lieu de les accepter sans critique préalable.

Il a, chose toute nouvelle, critiqué les valeurs anglaises. Chose presque aussi nouvelle, il a pris la peine de les étudier systématiquement et complètement, aussi complètement du moins qu'on le peut quand on n'a pas eu l'occasion de les approfondir sur place. Il les a donc étudiées telles qu'il les a vu manifester, d'abord chez les Anglais eux-mêmes qu'il rencontrait à l'étranger, ensuite et surtout dans les productions littéraires les plus diverses qu'il pouvait se procurer et qui allaient depuis les lourds tomes des érudits jusqu'aux articles les plus variés parus dans les journaux et les revues d'Outre-Manche.

Sa connaissance des choses anglaises, pour livresque qu'elle soit, témoigne d'une curiosité et d'une ardeur à l'étude autrement admirables que celles des « philosophes ». Elle révèle, ce qui est infiniment plus important en cette occurrence, une familiarité avec des côtés de la pensée et de la vie anglaises ignorés des « philosophes » et qui étaient, de bien des points de vue, plus caractéristiques, plus *anglais*. Maistre complète donc, par ses éclaircissements sur l'Angleterre, le portrait informe présenté aux yeux de leurs compatriotes par les écrivains français du XVIII^e siècle.

Critique et rectification — tels sont par conséquent les mots d'ordre sous lesquels il se met à l'étude des choses d'Angleterre : critique des exemples utilisés par les « philosophes » dans leur attaque du

régime pré-révolutionnaire, rectification, à la lumière de la sagesse éternelle, des erreurs les plus patentes relevées par lui dans la doctrine anglaise. Procédé en somme à double visée puisque destructif et constructif à la fois.

Son plus grand effort est dirigé contre la pensée scientifique anglaise utilisée par les « philosophes » dans leur lutte contre la cosmologie divine. Engageant la discussion avec la philosophie baconienne, source de l'empirisme et partant du sensualisme français, Maistre étudie la valeur de cette méthode scientifique dite baconienne. Lui reprochant d'être stérile parce qu'incapable de démontrer aucun principe, l'accusant de ne pouvoir créer que des séries infinies de faits sans aucun rapport général — et seuls de tels rapports, affirme-t-il, sont dignes du nom de science — il fait appel à la connaissance intuitive des premiers principes comme base d'un procédé de la connaissance véritablement fertile. Attaquant les « philosophes » pour avoir trop naïvement cru, sur la foi de Bacon, que l'esprit humain était la mesure de toute chose et que l'expérience seule pouvait indiquer des connaissances utiles, c'est-à-dire capables d'avancer les intérêts matériels, Maistre oppose à ce matérialisme baconien le spiritualisme d'autres savants anglais tels que Newton et Boyle, qui, quoique travaillant sur les données expérimentales, étaient obligés de postuler comme base de toutes leurs expériences une grande cause efficiente de l'univers dont il leur était donné de révéler quelques-unes des opérations les plus admirables.

La bonne méthode scientifique anglaise, celle des véritables initiés dans les sciences physiques, et les conclusions auxquelles elle aboutit, démentent donc formellement les principes mis en avant par les « philosophes » sous l'invocation de la pensée de Bacon que Maistre s'efforce de détruire dans toutes ses parties. Le véritable témoignage de la science anglaise parle en faveur de ce spiritualisme qui a toujours été la préoccupation la plus importante de l'église chrétienne.

Voilà le côté destructif de la critique offerte par Maistre de la pensée de Bacon. Nous en venons maintenant au côté constructif qui, dans plus d'un sens, a devancé les enseignements de la méthodologie moderne.

Emporté par une haine trop vive du philosophisme de son temps, Maistre a nié à l'œuvre de Bacon aucune valeur — condamnation que nous ne saurions accepter en aucune sorte. Parlant cependant avec la voix d'une science plus moderne il a énoncé un procédé de

la connaissance qui fait entrer en ligne de compte non seulement les récentes découvertes scientifiques mais aussi les enseignements de la science précédente. Il insiste sur la nécessité de l'intuitionisme, maintient le rôle de l'expérience, défend ces deux puissances collatérales sans lesquelles la science proprement dite ne pourrait exister. Mais il conclut en même temps et avec trop de facilité que ces deux puissances doivent être subjuguées aux doctrines religieuses qui postulent un absolu trop inconciliable avec l'évolutionisme moderne. A l'encontre de Maistre nous n'y voyons qu'une hypothèse, utile peut-être mais encore indémontrée, d'une action extra-matérielle dont l'origine n'est que conjecturale.

Comme suite de sa critique de la philosophie baconienne Maistre s'en prend au système de Locke, lequel système, passant en France, avait produit une philosophie de l'esprit par trop étroite parce que fondée sur le seul sensualisme.

De nouveau Maistre reproche à cette partie de la pensée anglaise son manque d'appréciation du véritable caractère de la connaissance. La théorie de la *table rase*, adoptée par les « philosophes » de France, qui en avaient conclu qu'aucun principe spirituel ne peut exister attendu que les sens, seules sources de la connaissance, sont incapables d'en révéler à l'homme, se méprend totalement sur le caractère de l'esprit humain. La connaissance intuitive des vérités indispensables est un fait de la métaphysique et Locke, en la dénigrant, s'est pris de querelle avec un principe avéré par la philosophie tout entière.

Du point de vue constructif la critique de Maistre offre des aperçus importants sur les problèmes de la philosophie de l'esprit. Condamnant trop rigoureusement la pensée de Locke, Maistre cependant met le doigt sur les faiblesses de ce système. Il démontre que Locke n'a point tranché la question des rapports nécessaires entre les objets et l'esprit, et, comblant lui-même cette lacune, il affirme que l'appréciation de la validité de nos idées dérive d'une connaissance intuitive antérieure de principes transcendants — jugement tout à fait d'accord avec notre pensée moderne.

La question de la justification de la religion est celle dont Maistre se préoccupe ensuite. Attaquant les idées déistes d'origine anglaise, il oppose aux enseignements de la religion naturelle le témoignage de l'Angleterre qui, dans la science de la religion comparée voyait, non la réfutation de la révélation chrétienne, mais au contraire sa confirmation la plus évidente. Opposant encore aux idées des

« philosophes » la vraie pensée anglaise, il y trouve la démonstration catégorique de l'unité de la vérité chrétienne. Il se laisse emporter certes sur ce chapitre par son goût du paradoxe, se méprenant sur le sens du développement religieux de l'Angleterre, confondant contre toute justice le protestantisme et le catholicisme et pervertissant les affirmations des savants aussi bien que la signification de l'histoire anglaise. Il apprécie pourtant l'importance de la nouvelle science comparative des religions instituée par les Anglais et signale à l'avance un des événements les plus curieux de l'histoire religieuse anglaise, le retour à l'autorité de Rome au XIX^e siècle de beaucoup d'Anglicans.

Sur le chapitre de la politique Maistre dévoile d'autres conséquences très graves acceptées par les « philosophes » sous l'influence des hypothèses du *Contrat social*.

Les révolutions d'Angleterre, son histoire politique tout entière même, avaient été utilisées pour justifier les attaques menées contre la formule politique de la France au XVIII^e siècle. En appelant à l'histoire anglaise Maistre démontre que tout le développement politique de la Grande-Bretagne aboutissait à l'établissement de cette monarchie libérale que l'on voyait à l'œuvre au XVIII^e siècle, et il prouve que la primauté de la volonté populaire tant prônée par les « philosophes » est formellement démentie par l'exemple de l'Angleterre. Le développement organique d'une constitution politique dont l'équilibre des pouvoirs était la caractéristique la plus marquante était la conclusion à laquelle aboutissaient les recherches de Maistre, celle qu'il opposait aux idées républicaines répandues en France, et celle qui, par son insistance sur le fonctionnement dans l'histoire d'un processus évolutionniste, se rencontre sur quelques points importants avec la théorie politique moderne.

On peut se demander maintenant quelle a été la fortune des idées de Maistre en Angleterre, car, assurément, se dira-t-on, un écrivain qui s'est occupé à tant de reprises de commenter, de justifier même, les idées et les institutions de la Grande-Bretagne a dû trouver auprès des Anglais un accueil bienveillant, malgré les jugements souvent défavorables et en partie seulement optimistes, qu'il a portés sur les choses de chez eux.

Or, l'intérêt voué par Maistre aux choses anglaises n'a pas été payé de retour en Grande-Bretagne. Bien que sa critique de la pensée et des institutions d'Angleterre ait été compréhensive en

même temps que profonde, et quoique ses idées fussent quelquefois le simple développement de thèses promulguées avec ardeur chez eux, les Anglais n'ont prêté qu'une oreille distraite à une doctrine qui, malgré ses exagérations et ses défauts de logique, eût été capable cependant de leur indiquer les faiblesses de leur pensée et quelques moyens d'y remédier. Soit sentiment d'antagonisme envers des idées *françaises*, soit répulsion pour une philosophie qui se réclamait du catholicisme traditionnel, soit enfin froissement dans son amour-propre national, l'Angleterre n'a offert à Maistre que le témoignage de son silence presque complet sur les parties les plus importantes de son œuvre. Désapprouvant sans doute ses attaques contre les grandes lumières de la philosophie anglaise, se révoltant contre sa critique de la religion anglicane et son apologie du « papisme », faisant peu de cas de sa justification de la constitution britannique, l'Angleterre n'a consenti que très tard à écouter la voix de son critique, et s'est contentée pendant plus d'un demi-siècle de relever dans son œuvre des idées éparses et fragmentaires qui n'ont offert qu'une conception incomplète et fausse de sa pensée. La première étude anglaise complète sur Maistre, celle du Viscount Morley, tout en s'efforçant de traiter sa pensée de façon à peu près globale, n'en a pas moins laissé dans l'ombre l'intérêt particulier que ce système pouvait avoir pour des Anglais, et ne semble avoir réveillé aucune véritable curiosité sur sa conception et sa critique de la pensée et de la vie anglaises.

La *Quarterly Review* la première s'efforce de renseigner ses lecteurs sur la vie et le rôle de Maistre ¹. Dans un article sur l'ouvrage de Montalembert, *l'Avenir politique de l'Angleterre* ², le critique de la revue appelle l'attention du public sur une opinion de Montalembert qui, après avoir affirmé que la constitution britannique avait été depuis longtemps l'objet de l'admiration des esprits humains les plus élevés, conclut sa phrase avec des paroles qui, affirme le critique, pourraient paraître au plus haut point ridicules : « depuis Montesquieu jusqu'au Comte de Maistre ». Or, commente l'auteur de l'article, la plupart des lecteurs anglais ne peuvent pas manquer de se demander quel est ce comte de Maistre, et comment son autorité vient à être citée pour corroborer, pour couronner même, celle de tous les autres membres de la race humaine ³. Fai-

1. *Quarterly Review*, vol. XCVIII, 1855-6, pp. 538-539.

2. *Political Future of England*, London, 1856, in-8°.

3. — « Most English readers will wonder who is this Count de Maistre, and how he

sant appel à l'article de la *Biographie universelle* sur Maistre, où le seul ouvrage cité de l'écrivain est son livre *Du Pape* et où ses idées sont traitées d'idées réactionnaires ayant pour seul but de soumettre toute nation et tout individu à l'autorité aveugle et despotique du Saint-Siège, le critique de la *Quarterly Review* accuse Montalembert d'avoir poussé les idées de Maistre à leur limite extrême et de s'être associé à un autre écrivain, *encore plus dangereux*, de la même école, l'abbé de Lamennais ¹. L'article se termine avec l'affirmation que les écrivains de cette école, Maistre et Lamennais aussi bien que Montalembert, tout en parlant de *l'avenir*, cherchaient uniquement un retour au passé, c'est-à-dire le rétablissement du despotisme papal tel qu'il existait au moyen âge ².

Un article de l'*Edinburgh Review* pour l'année 1856 fait appel de nouveau au traité *Du Pape*, citant l'affirmation de Maistre que le temps était venu de restaurer l'édifice magnifique du pouvoir de l'Église, et rendant honneur à l'écrivain de ce que sa prophétie s'accomplissait déjà en Autriche ³.

Dix ans plus tard la même revue tâche de donner une idée plus complète de l'œuvre de Maistre. Dans un article sur le caractère public et privé des auteurs ⁴, le critique de la revue écossaise analyse d'une façon très sommaire, les jugements portés par Maistre sur les auteurs anglais ⁵, et l'accuse d'avoir fait preuve dans ses ouvrages d'une mesquinerie, d'une arrogance et d'un parti-pris

comes to be quoted as an authority necessary to corroborate and crown that of the rest of mankind » — *Quarterly Review*, p. 538.

1. — « M. de Montalembert was, we presume, too young to have any personal knowledge of M. de Maistre, but he seems to have adopted his principles to their extreme extent, and we find him very soon associated with a still bolder and more mischievous guide of the same school — the Abbé Lamennais, of deplorable notoriety » — *id.*, p. 539.

2. — « *Avenir* seems to be a cant term of this school. M. de Maistre wrote about *l'avenir de l'Europe*, and Lamennais, before he set up the journal *l'Avenir*, had written some essays under that title ; and now we have *l'avenir de l'Angleterre* ; but all these *avenirs* are and are intended to persuade us that the real *avenir* is a *retour au passé* — that is, to the papal despotism of the Middle Ages » — *id. ib.*

3. *Edinburgh Review*, vol. 103, an. 1856, art. sur le Concordat en Autriche, p. 491.

4. *Id.*, vol. 124, 1866, pp. 343-344.

5. — « The Count Joseph de Maistre proclaimed the hangman the keystone of the social edifice. He deliberately laid down that, in the study of philosophy, contempt for Locke is the beginning of wisdom ; that the *Essay on Human Understanding* is most assuredly, deny it who may, all that the absolute want of genius and style can produce most wearisome ; that Bacon is a charlatan ; that the *De Augmentis* is perfectly null and contemptible ; and the *Novum Organum* simply worthy of Bedlam » — *id.*, p. 343.

remarquables, tout en témoignant dans sa correspondance d'une bonté, d'une libéralité et d'une vertu toutes chrétiennes¹. Le critique n'est pas loin, dans certaines parties de son article, d'un parti-pris égal à celui qu'il reprochait à son sujet !

En 1871 seulement un critique anglais offre une étude complète, raisonnée, judicieuse sur Joseph de Maistre². Ébauchant d'abord une histoire de la pensée française au début du XIX^e siècle, établissant l'existence de trois écoles spéculatives, la Sensualiste, la Catholique et l'Éclectique, le Viscount Morley se propose d'étudier les principes de la deuxième de ces écoles dans les écrits de Joseph de Maistre, chef incontestable du parti catholique en France³.

Car, affirme Morley, Maistre est supérieur à ses deux contemporains, Bonald et Chateaubriand, de bien des points de vue. Son style clair et nerveux ne laisse jamais, malgré les préoccupations mystiques de son esprit, aucune équivoque en ce qui concerne la véritable signification de sa phrase. Ses vastes lectures dans les œuvres de ses adversaires lui sont une force remarquable, tandis que sa familiarité avec toutes les matières qui s'y rapportent nous offre une satisfaction telle que nous avons le droit de l'exiger d'un écrivain qui s'occupe du gouvernement de notre univers. Finalement et surtout, ses ouvrages ont cet air de réalité et de vie qui ne peut venir que d'une participation active aux affaires du monde⁴.

1. — « No writer of anything like equal eminence has given expression to so startling an amount of prejudice, illiberality and insulting arrogance in his books ; whilst his familiar letters teem with proofs of a kindly and loving nature, of candour, liberality and Christian virtues » — *id.*, p. 343.

2. MORLEY, *Critical Miscellanies*, London, 1871, in-8°. Article sur Joseph De Maistre, pp. 113-192.

3. — « At the beginning of the 19th century France possessed three chief schools of thought, the Sensational, the Catholic and the Eclectic. The first looked for the sources of knowledge, the sanctions of morals, the inspiring fountain and standard of aesthetics, to the outside of men, to matter, and the impressions made by matter on the corporal senses. The second looked to divine Revelation, authority and the traditions of the Church. The third, steering a middle course, looked partly within and partly without, relied partly on the senses and partly on revelation and history, but still more on a certain internal consciousness of a direct and immediate kind, that is the supreme and reconciling judge of the reports alike of the senses, of history, of divine Revelation... The three most conspicuous champions of revived Catholicism were De Maistre, De Bonald and Chateaubriand... De Maistre was the greatest of these, and deserves better than either of the others to stand as the type of the school ». — *Id.*, pp. 116-117.

4. — « His style is so marvellously lucid, that notwithstanding the mystical or, as he said, the illuminist side of his mind, we can never be in real doubt about his meaning, which is not by any means the case with Bonald. To say nothing of his

Morley donne ensuite le premier compte rendu complet en anglais de la vie de Maistre ¹, insistant sur les malheurs de sa famille et sur son grand amour pour ses enfants, afin de détruire l'opinion trop courante selon laquelle il aurait été insensible aux multiples cruautés de l'existence humaine ².

Dans la deuxième partie de son article Morley en vient à la considération des idées de Maistre. Remarquant avec raison que Maistre et les membres de l'école catholique envisageaient le XVIII^e siècle comme un fléau imposé par la Providence pour châtier l'humanité, Morley démontre que de cette idée provient un grand défaut qui a empêché Maistre d'apprécier la véritable importance de ses adversaires³. Cependant, dans les pages suivantes de son article, le critique anglais se laisse aveugler autant que Maistre peut-être par son propre esprit de système, car, affirmant que l'écrivain savoyard fondait sa philosophie sur sa croyance inexpugnable à la perfection du dogme catholique, Morley l'accuse très injustement d'avoir complètement négligé ce que des doctrines autres que la sienne pouvaient appor-

immensely superior natural capacity, his extensive reading in the literature of his foes was a source of remarkable strength, which might indeed have been thought indispensable, if only other persons had not attacked the same people as he did, without knowing much or anything at first hand about them. Then he goes over the whole field of allied subjects, which we have a right to expect to be handled by anybody with a systematic view of the origin of knowledge, the meaning of ethics, the elements of social order and progressiveness, the government and scheme of the universe. And above all his writings are penetrated with the air of reality and life which comes of actual participation in the affairs of that world with which social philosophers have to deal ». — *id.*, p. 117.

1. *Id.*, p. 118-134.

2. — « All this is worth dwelling upon for two reasons. First, because he has been too much regarded and spoken of as a man of cold sensibility, little moved by the hardships which fill the destiny of our unfortunate race. And secondly, because his own keen acquaintance with mental anguish helps us to understand the zeal with which he attempts to reconcile the blind cruelty of pain and torture endured by mortals with the benignity and wisdom of the immortal ». — *id.*, p. 135.

3. — « The 18th century, to men like De Maistre, seemed an infamous parenthesis, mysteriously interposed between the glorious age of Bossuet and Fenelon, and that yet brighter era for faith and the Church which was still to come in the good time of Divine Providence... He looked upon the gods whom that century had worshipped as the direct authors of the bloodshed and ruin in which their epoch had closed ; the memory of mild and humane philosophers was covered with the kind of black execration that prophets of old had hurled at Baal and Moloch ; and Locke and Hume, Voltaire and Rousseau, were habitually spoken of as the very scourge of God... Hence De Maistre, though, as has already been said, intimately acquainted with the works of his foes in the letter, was prevented by the vehemence of his antipathy to the effects which he attributed to them, from having any just critical estimate of their value and true spirit ». — *Id.*, pp. 137-138.

ter à l'étude des grands problèmes de la philosophie ¹. Sans doute est-il exact de dire, comme le disait Morley, que la réorganisation de la société au début du XIXe siècle ne pouvait guère s'opérer grâce à des principes théologiques ou ultramontains ², mais encore reste-t-il incertain que la philosophie maïstrienne ait été uniquement l'expression de tels principes. Au contraire, dirons-nous, son libéralisme politique et social, l'intérêt qu'il avait voué aux découvertes de la science, sa large connaissance des thèses les plus importantes de la métaphysique l'empêchaient d'être purement et simplement le prophète d'un mouvement rétrograde, et c'est le méconnaître tout à fait que de l'envisager sous ce point de vue trop simpliste.

Dans son examen des théories sociales de Maistre, Morley fait preuve d'une même erreur d'appréciation de la pensée maïstrienne. Admettant que, comme tout homme sage, Maistre avait pleinement apprécié les fins sociales de la philosophie et de la science, Morley affirme néanmoins que, dès qu'il s'apercevait qu'un système d'idées choquait la tranquillité et l'ordre publics, l'écrivain français concluait immédiatement à la fausseté incontestable de ce système. Concédant à Maistre la part d'honneur qui lui est due pour avoir envisagé sous son véritable jour l'importance du bonheur et de l'ordre sociaux, le critique anglais nie cependant que Maistre ait conçu l'ordre social comme le résultat nécessaire des découvertes de la vérité scientifique dans tous les domaines³. Mais, croyons-nous,

1. — « His whole attitude was fatal to his claim to be heard as a truth-seeker in any right sense of the word. He was not only persuaded of the general justice and inexpugnability of the orthodox system, but he refused to believe it was capable of being improved or supplemented by anything which a temperate and fair examination of other doctrines might peradventure be found to yield » — *id.*, p. 140.

2. — « Three quarters of a century have elapsed since De Maistre attempted to explain the world to himself, and the interval has shown that the central conditions at that time for the permanent reorganisation of the society which had just been so violently rent in pieces, were assuredly not theological, military nor ultramontane, but the very opposite of all these. » — *Id. ib.*,.

3. — « The true reasons for his detestation of the 18th century philosophers are simple enough. Like every wise man, he felt that the end of all philosophy and science is essentially social, the construction and maintenance and improvement of a fabric under which the communities of men may find shelter and all the other conditions for living their lives with dignity and service... If he found any system of opinions, any given attitude of mind, injurious to tranquillity and the public order, he instantly concluded that, however plausible they might seem when tested by logic and demonstration, they were fundamentally untrue and deceptive. What is logic compared with eternal salvation in the next world and the practice of virtue in this ? The recommendation of such a mind as De Maistre's is the intensity of its appreciation of order and social happiness. The obvious weakness of such a mind

là n'est pas la véritable faute de Maistre. Familier des doctrines libérales précédentes, convaincu que le développement de la société se produit selon des lois d'évolution, son erreur consistait, non pas à mépriser l'expérience du passé mais à mépriser surtout celle de sa propre époque, à croire que le processus d'évolution était achevé.

Morley s'occupe ensuite des idées de Maistre sur la Papauté et le catholicisme ¹. Voyant plus clairement que les critiques anglais qui l'avaient précédé la véritable portée de ce système, il insiste, comme il était indispensable de le faire, sur le rôle politique et social prêté à la Papauté par Maistre, et avertit ses lecteurs que, à moins d'avoir toujours présent à l'esprit ce caractère tout spécial du Christianisme tel que le concevait Maistre, ils ne pourront que se méprendre sur l'intérêt de son œuvre ². Certes, avoue Morley avec justice, Maistre se fia trop à cette analogie entre les organisations temporelles et spirituelles ³ ; n'empêche cependant que c'est la véritable originalité de cette partie de son œuvre.

Le critique conclut sur Maistre dans des termes probablement trop sévères, voire même quelquefois très injustes. L'esprit de Maistre, affirme-t-il, était un des plus nobles parmi ceux qui remplissent notre univers des prétentions arbitraires de la théologie, et des abstractions de la métaphysique. A tout moment le lecteur se heurte à la volonté péremptoire d'un être supérieur ou aux propriétés ontologiques d'un objet naturel quelconque. Pour Maistre toute vérité est absolue et non pas relative, toute explication universelle et non pas historique, ce qui explique ses conclu-

is the curse inherent in its influence, is that it overlooks the prime condition of all ; that social order can never be established on a durable basis so long as the discoveries of scientific truth in all its departments are suppressed, or incorrectly appreciated, or socially misapplied ». *Id.*, p. 163.

1. *Id.*, pp. 173-188.

2. — « De Maistre talks of Christianity exclusively as a statesman or a publicist would talk about it ; not theologically nor spiritually but politically and socially. The question with which he concerns himself is the utilisation of Christianity as a force to shape and organise a system of civilised societies ; a study of the conditions under which this civilisation had taken place in the earlier centuries of the era ; and a deduction from them of the conditions under which we might ensure a repetition of the forces in changed modern circumstances... Unless we perceive very clearly that throughout his ardent speculation on the Papal power his mind was bent upon enforcing the practical solution of a pressing social problem, we easily misunderstand and underrate what he had to say » — *Id.*, pp. 173-174.

3. — « De Maistre was probably conducted to his theory by an analogy, which he tacitly leaned upon more strongly than it could well bear, between temporal organisation and spiritual organisation » — *id.*, p. 177.

sions vraiment monstrueuses pour des hommes qui considèrent que toute connaissance est relative et que la seule voie capable de les conduire à la vérité est celle qui se détourne des abstractions et qui se dirige dans le sens de l'expérience positive généralisée. C'est pour avoir méprisé ces leçons, affirme Morley, que le système de Maistre, malgré son excellence et malgré sa sagesse, reste et restera toujours sans effet et à l'état d'anachronisme ¹.

L'article de Morley est le premier écrit en anglais qui ait essayé de donner une idée complète du rôle et de l'importance de Maistre dans la pensée de son temps. Analysant avec soin, sinon toujours avec pleine connaissance de l'œuvre, Morley signale les principales idées du polémiste français aux lecteurs anglais. Cependant, disciple trop convaincu de Comte, il tombe facilement dans l'erreur de son maître et se montre trop disposé à considérer tout système tant soit peu théologique comme appartenant à un passé mort, et, en négligeant les relations de Maistre avec la pensée anglaise, il manque une excellente occasion d'éveiller en son pays un intérêt durable envers le grand adversaire de la Révolution française et de ces idées anglaises qui étaient à son origine.

Son étude semble toutefois avoir attiré l'attention de quelques critiques anglais sur l'œuvre de Maistre. Un article de la *Quarterly Review* ² démontre qu'on s'occupe en Angleterre de la lecture des *Lettres et opuscules*, car l'auteur de cet article cite le jugement de Maistre sur la réputation de Milton ³. En 1879 ce périodique publie un article tout entier consacré aux idées de Maistre sur la Russie ⁴,

1. — « To conclude : De Maistre's mind was of the highest type of those who fill the air with the arbitrary assumptions of theology, and the abstractions of the metaphysical stage of thought. At every point you meet the peremptorily-declared volition of a divine being, or the ontological property of a natural object... Every truth is absolute not relative ; every explanation is universal, not historic. These differences in method and point of view amply explain his arrival at conclusions that seem so monstrous to men who look upon all knowledge as relative, and insist that the only road to true opinion lies away from volitions and abstractions to the positive generalisations of experience. There can be no more satisfactory proof of the rapidity with which we are leaving these ancient methods and the social results which they produced, than the willingness with which every well-instructed mind now admits how indispensable were the first, and how beneficial the second. Those can best appreciate De Maistre and his school, what excellence lay in their aspirations, what wisdom in their system, who know most clearly why their aspirations were hopeless, and what makes their system an anachronism » — *id.*, p. 192

2. *Quarterly Review*, vol. 145, ann. 1878, pp. 143-144.

3. Voir *supra*, ch. I, pp. 34-36.

4. *Quarterly Review*, vol. 148, ann. 1879, pp. 432-452.

et en 1883 un critique de la même revue cite une lettre de Maistre à sa fille Constance, trop encline au féminisme, de l'avis de son père, et le critique recommande aux « British matrons and spinsters who are clamouring for the rights of women » la lecture assidue de ce passage¹. Est-on un peu loin des grandes pages de l'œuvre de Maistre ? On a tout au moins la certitude que quelques critiques anglais s'occupent toujours d'elle !

Sans aucun doute le renouveau religieux, l'*Anglo-Catholic Movement*, a été à l'origine, vers le milieu du siècle, d'une étude plus générale de cette œuvre parmi les Anglais. Instruite, par la voie des revues et d'ouvrages même plus considérables, du mouvement catholique libéral en France, l'Angleterre avait appris l'importance de Chateaubriand et vu dans Joseph de Maistre un précurseur du grand écrivain breton. La dispute bruyante entre Lamennais et l'Église n'avait pas manqué de soulever dans le pays d'Outre-Manche un vif intérêt, et ce fut à Maistre que ses écrivains firent appel de nouveau en sa qualité de précurseur. Deux articles de la *Quarterly Review* ne laissent aucun doute sur ce point. Un premier article² sur l'ouvrage de Gibson, *The Abbé Lamennais and the Liberal Catholic Movement in France* (1896), cite les noms de Chateaubriand et de Joseph de Maistre comme les véritables fondateurs du mouvement. L'auteur de l'article, après avoir brièvement expliqué le but des deux écrivains et après les avoir défendus contre l'accusation de réactionnarisme³, donne un court aperçu du génie et de l'importance de Maistre. Joseph de Maistre, dit-il, fut un prophète rude, hautain, insolent, armé non d'une éloquence persuasive mais de sarcasmes, de satire et de préjugés, exposant cependant une philosophie dont le but fut l'unité et la création d'un monde tel que n'avaient pu le concevoir ni Jacobins, ni Gallicans. Il croyait que la régénération de l'Europe devait être accomplies

1. *Id.*, vol. 155, ann. 1883, p. 458. Voir lettre à Mademoiselle Constance de Maistre dans t. I des *Lettres et Opuscules*, pp. 189-191.

2. *Quarterly Review*, vol. 185, ann. 1897.

3. — «How to build up society on a firm foundation — that was the French problem and its starting-point. When the years were now about to bring forth Napoleon, in 1795, and with him a centralised but not life-giving despotism, two men of passionate and peremptory genius, Chateaubriand the Breton, and the Savoyard Count de Maistre, took up this question and flung over it a bewitching or a lurid light. They went back indeed to the past ; but so far back did they go that to charge them with reaction would be doing their thought an injustice ; if we speak of resurrection we shall more powerfully express the designs which they had in view » — *id.*, pp. 452-453.

par la France qui se servirait de l'épée de Charlemagne sous les ordres de Rome. Il méprisa Port-Royal, malmena les Quatre articles, ne craignit pas d'attaquer Bossuet même, blessa Voltaire de ses propres flèches et déclara que la nouvelle ère qui s'annonçait et qui devait voir renverser le travail de la Révolution, se fierait à deux grands principes parallèles, la souveraineté dans l'ordre temporel, l'infailibilité dans le spirituel. Tels, conclut le critique, furent les principes, gros de conséquences, que Maistre offrit à des milliers de lecteurs dans son traité *Du Pape*, et tels furent les principes qu'un autre écrivain, encore plus puissant, l'abbé de Lamennais, exposait en même temps que lui ¹.

Un deuxième article de la même revue s'occupe encore de Maistre comme fondateur du mouvement catholique libéral en France ². Joseph de Maistre, affirme le critique, fut un exemple de ce qui est très rare en France, c'est-à-dire un écrivain aux idées conservatrices bien arrêtées. Il ne s'inclinait point devant les dogmes de son temps, et, à un moment où le peuple réclamait la souveraineté, déclarait que le seul besoin de la société fut d'être gouvernée. Il prêcha le rétablissement de la féodalité, convaincu qu'il était que le salut ne pouvait se trouver qu'au sein du catholicisme et de la monarchie absolue. Il garda intacte sa foi dans le péché originel ; regarda résolument en arrière vers les anciennes traditions, ne

1. — « Joseph de Maistre was another kind of prophet, rude, paradoxical, haughty, insolent ; armed, we will say, in rusty armour, not with eloquence which sent his adversaries into a death-counterfeiting sleep, but with sarcasm, satire, prejudice, and yet with a philosophy the scope of which was union and its issue a world undreamt of by Jacobin or Gallican. He believed that it was the mission of France to regenerate Europe, — but of a France wielding the sword of Charlemagne at the behest of Rome. He despised Port-Royal, cut in pieces the Four Articles, did not shrink from laying violent hands on Bossuet, wounded Voltaire with his own arrows and boldly declared « The Church is beginning anew ; confessors and martyrs must march in the van ; we are on the threshold of the greatest of religious epochs ; sovereignty in the temporal order is infallibility in the spiritual ; and both must be recognised if we would conquer the Revolution ». Such were the principles, pregnant with historical consequences, which De Maistre presented to thousands of readers, captivated, indignant or scornful, but always attentive, in his remarkable treatise *Du Pape*... Sainte-Beuve would have us believe that De Maistre rode forward alone, a single David against a whole army of Philistines. But the almanac, which cannot deceive, tells us that at the very moment when Savoy had thus sent on its *preux chevalier*, a second, not less daring and far more powerfully accoutred, rode up by his side. It was the abbé de Lamennais, who bore in his hand the most celebrated work which any priest has published since Bossuet, the *Essai sur l'indifférence* » — *id.*, p. 453.

2. *Quarterly Review*. vol. 189, ann. 1899. Article sur la *Réaction catholique en France*.

comprit point l'esprit européen ; fut, en somme, ce que Barbey d'Aurevilly l'avait appelé, un véritable « prophète du passé » ¹.

Maistre fut donc, pour la critique anglaise, presque uniquement le représentant de la réaction catholique. De là l'influence qu'il exerça sur le mouvement catholique en Angleterre, influence qui ne se voit nettement que dans un seul fervent de l'Anglo-catholicisme, mais qui continue pendant quelque temps, de concert avec celle de Lamennais et de Bonald, à orienter le mouvement ritualiste anglais.

Ce mouvement prit son origine dans les principes exposés par trois écoles, celle des penseurs *radicaux*, comme Mills et Bentham, celle des critiques du Protestantisme comme Arnold et ses partisans d'Oriel-College, celle finalement des écrivains catholiques au sens strict du terme. Tous ces penseurs se rendaient compte que la Révolution marquait une ère dans l'histoire des idées religieuses. L'école radicale acceptait dans toute leur force les leçons des « philosophes » de France, professait comme eux la même sorte d'aversion pour toute religion établie. L'école protestante, tout en se gardant bien de rejeter le pouvoir de l'établissement religieux, envisageait les dogmes sous un jour plus critique et, si elle ne réclamait point le renversement de l'anglicanisme, fit preuve tout au moins de beaucoup de méfiance à son égard. Or, en cette occurrence, l'école catholique fut la seule qui eût un véritable dessein constructif, qui emporta les suffrages de l'université et qui, par le truchement de Keble et de William George Ward, tourna les nouvelles aspirations religieuses de la jeunesse anglaise vers Rome. Commencé sous l'égide de Keble qui, dans son sermon *sur l'Apostasie nationale*, signala la corruption de l'église et prêcha une véritable croisade en faveur de la vraie religion chrétienne, le mouvement s'agrégea des adhérents enthous-

1. — « Joseph de Maistre was a notable example of that which is most rare in France, a staunch Conservative. He has been called the Voltaire of reaction, but both in style and intelligence he was better than that. He at least did not bow the knee to the prevailing dogma, and, at a time when the people claimed a sovereignty, he insisted that man needed only to be governed. While the Revolution fancied that it had destroyed the superstitions of religion and aristocracy, Joseph de Maistre preached the gospel of feudalism, and declared that the path of safety ran back to Catholicism and absolute monarchy... He preserved among the wreck of all creeds a touching faith in original sin. His gaze was set resolutely backwards, and he knew that the true France was still anchored to tradition... A genuine patriot, he did not understand the European spirit... He knew that the foundations of his country lay far deeper down. He was, in fact, what Barbey d'Aurevilly called him, a true prophet of the past. » — *id.*, p. 457.

siastes parmi les *fellows* et les étudiants et devint une véritable renaissance catholique sous la conduite de Newman et de Manning¹.

Or les écrivains dont se réclamaient, consciemment ou inconsciemment, les auteurs de ce mouvement furent surtout Lamennais, Bonald et Joseph de Maistre². Les allemands Stolberg et Friedrich Schlegel, tout en offrant au mouvement anglais une autorité supplémentaire, n'arrivèrent jamais à déplacer dans l'opinion des Anglais celle de l'école française. En effet celle-ci, par son expérience des malheurs de la Révolution et par le poids de ses anciens témoignages — ceux de Bossuet et surtout de Fénelon — en faveur de la religion, était faite pour indiquer à d'autres pays la voie du salut et du renouveau religieux. De ces écrivains français, Joseph de Maistre semble avoir eu le plus d'influence, car, par son traité *Du Pape*, il offrait aux membres de l'école anglo-catholique tout un programme de redressement religieux et, plus encore, l'espoir d'une union catholique prochaine.

Son influence est transmise aux membres de l'école principalement par l'intermédiaire de William George Ward qui, dans son *Ideal of a Christian Church*³, avait suivi de près les idées de son prédécesseur français⁴. Comme Maistre il croyait que les malheurs de la Révolution ne formaient qu'une sorte de préface à la renaissance de la véritable religion chrétienne, comme Maistre il avait affirmé que toute son époque tendait vers cette négation de tout principe sain instituée par Voltaire, et comme Maistre encore il voyait dans l'autorité éclairée de l'Église le seul remède aux malheurs de son temps. Ces principes, qu'il avait reçus directement de l'œuvre de Maistre, il n'avait pas cessé de les prêcher depuis 1844, et ils étaient devenus de cette façon le constant aliment intellectuel de ses collaborateurs et de ses disciples⁵.

Il ne faut rien exagérer cependant sur ce chapitre et il est néces-

1. Voir CHURCH, *The Oxford Movement*, London, 1891, in-8°; THUREAU-DANGIN, *La renaissance catholique en Angleterre*, Paris, 1899, 1903, 1906, 3 vols, in-8°; MADAUNE, *Histoire de la renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, 1896, in-8°; GUIBERT, *Le réveil du catholicisme en Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, 1907, in-8° et les études de Folghera, Alleaume, Ward, Mac Carthy et autres sur divers partisans du mouvement catholique ou sur l'influence de leurs idées.

2. Wilfrid WARD, *W. G. Ward and the Catholic Revival*, London, 1893, in-8°, ch. V; CHURCH, *op. cit.*, ch. XVIII, p. 295 et LASKI *Studies in the Problem of Sovereignty*, New Haven, 1927, in-8°, ch. IV.

3. Oxford, 1844, in-8°.

4. Wilfrid WARD, *op. cit.*, ch. IV.

5. *Id. ib* et CHURCH, *op. cit.*, ch. XVII, pp. 299-301, ch. XVIII.

† Joseph de Maistre

saire d'avertir que, à l'exception de Ward, les ritualistes anglais ne font jamais appel *explicitement* à l'œuvre de Maistre comme à une autorité reconnue. Il est possible que Maistre ait été en partie responsable du mouvement en Angleterre mais il est incontestable que, lorsque le mouvement tomba sous l'impulsion de Pusey et surtout de Newman, il prit nettement un caractère anglais, secoua définitivement la tutelle des idées françaises, renonça finalement au catholicisme de seconde main et alla directement à Rome pour ses idées directrices ¹.

La critique anglaise ne s'occupe presque plus de Joseph de Maistre, sauf pour l'incorporer dans l'école des écrivains français autocratiques ou théocratiques. Des critiques comme Flint, ² au siècle dernier, ou comme Laski ³, à l'heure actuelle, se contentent de signaler l'importance de Maistre comme membre d'une école réactionnaire et il ne reçoit en Angleterre que des jugements sommaires.

Revenons donc sur le continent et tâchons de résumer l'intérêt de cette pensée et de l'étude que nous en avons faite. Les grandes lignes de la pensée de Maistre correspondent étroitement à celles de la pensée anglaise dont dérivait le philosophisme français de son temps. Science, métaphysique, religion et politique, tels sont les sujets qui préoccupent les savants anglais après la Renaissance et la Réforme. Ce sont ces mêmes problèmes que Maistre s'évertue lui aussi à résoudre, et dans ce sens il est aussi « philosophe » que les hommes de son temps. Mais, et c'est ici le point le plus curieux de sa doctrine, celui en lequel consiste l'énorme paradoxe de tout son raisonnement, tout en attaquant les sources anglaises du philosophisme, c'est en même temps la pensée anglaise qui lui sert à le réfuter. Se faisant fort de détruire les idées des Bacon, des Locke, des Payne, des déistes, c'est à leurs compatriotes mêmes qu'il demande les arguments nécessaires, d'où cette nouvelle révélation de l'Angleterre que nous avons signalée plus haut.

Or ceci indique, à côté de l'intérêt plus général qu'offre notre étude pour l'histoire littéraire de l'époque, un deuxième intérêt également important mais plus particulier, à savoir, le rôle prépondérant qu'ont joué dans la formation de la pensée de Maistre la

1. Voir les ouvrages déjà cités de Thureau-Dangin, Church, Madaune etc.

2. *History of the Philosophy of History*, Edinburgh, 1893, in-8°, ch. VI.

3. LASKI, *op. cit.*, ch. V, étude curieuse sur *Maistre et Bismarck*.

littérature et la philosophie anglaises. Tout en faisant la part du génie individuel — et nous nous sommes efforcés de laisser à la pensée de Maistre toute son ampleur très personnelle — nous avons insisté sur les parties de cette pensée qui se ressentent le plus clairement de leur contact avec les valeurs anglaises. Démêlant, dans la critique offerte par Maistre de la pensée anglaise, la valeur permanente de cette pensée, nous avons signalé d'une part en quoi Maistre lui est redevable de quelques-unes des idées les plus indispensables de son propre système, et d'autre part nous avons démontré de quelle façon cette partie de la pensée anglaise qui s'opposait aux idées de Bacon, de Locke, de Payne, des déistes ou qui par contre ne faisait que les continuer ou les amplifier, a été responsable de l'élaboration, dans le système de Maistre, de principes et de critiques au plus haut point importants et infiniment fructueux. Autrement dit, après avoir analysé la critique destructive offerte par Maistre des choses anglaises, nous avons expliqué comment, du point de vue constructif, ces choses ont malgré tout contribué à orienter l'esprit de Maistre dans le sens d'une philosophie plus ample, plus en harmonie avec les exigences continues du développement humain. Et c'est là la nouvelle contribution qu'offre le présent ouvrage aux études maistriennes et celle par laquelle nous espérons avoir pu donner au sobriquet de « prophète du passé » qu'on imposait si souvent à Joseph de Maistre un sens plus juste puisque basé sur une interprétation dynamique du terme de « passé », une des sources et des forces directrices les plus considérables de l'histoire et de la pensée modernes.

Notre étude offre donc d'abord une contribution intéressante à l'histoire littéraire et philosophique d'une des plus grandes époques de l'histoire française. Elle révèle ensuite, dans la configuration de l'esprit de Maistre, l'importance prépondérante d'influences jusqu'ici trop injustement négligées. Elle attire l'attention, finalement, sur l'actualité de la pensée de Joseph de Maistre, caractéristique qui la rend éminemment capable, encore aujourd'hui, d'offrir à nos savants modernes des enseignements précieux.

L'influence qu'elle a exercée en littérature et en politique¹ prouve

1. Le nom d'Alfred de Vigny surtout se présente lorsqu'il s'agit de signaler l'influence littéraire. (Voir l'étude de M. Baldensperger, *Joseph de Maistre et Alfred de Vigny* dans *Alfred de Vigny. Contribution à sa biographie intellectuelle*. Paris 1912, in-16, pp. 49-69). Quant à l'influence politique, l'histoire du parti d'Action française démontre à quel point on apprécie les idées de Maistre. (Voir, par exemple, l'étude

sa grande importance. Car, à travers les problèmes les plus ardues et les plus réfractaires en apparence à toute solution définitive, Joseph de Maistre témoigne d'une sagesse et d'une modération vraiment remarquables lorsqu'on songe au milieu de quels événements redoutables il s'efforçait de calmer les excès et les haines. Que sa voix eût été écoutée plus tôt, sa sagesse imitée, et la France se serait épargnée sans doute bien des changements, beaucoup des souffrances qui ont marqué son XIX^e siècle. Elle se serait soustraite vraisemblablement d'une part à la domination militaire, et d'autre part aux affres d'autres révolutions nécessaires. Les Bourbon auraient pu, en suivant les sages conseils de leur admirateur, éviter en grande partie les écueils sur lesquels ils ont trébuché et finalement sombré. Mais ils ont manqué à ce devoir et ont laissé à la France, encore épuisée et brisée par les terreurs à travers lesquelles elle venait de passer, la tâche colossale mais, comme il apparaît maintenant, aucunement au-dessus de ses forces, de créer, au prix d'efforts redoublés, des institutions neuves, des idéals nouveaux.

Les idées de Joseph de Maistre, quelque grande que soit leur importance, n'y ont qu'un rôle restreint¹, et cela parce que, quoiqu'elles ne contiennent rien de fondamentalement faux, les circonstances historiques leur ont été toutes défavorables. Car en raison des conditions qui avaient provoqué et conduit la révolution de France, il est évident que le remède proposé par Maistre était à ce moment incapable d'agir avec quelque chance de succès. Cette divine Providence qu'il mit tant d'ardeur à défendre et dont il se fit fort d'expliquer le caractère et les buts, semble avoir voulu imposer à la France une marche plus directe et aussi plus sanglante dans l'accomplissement de sa destinée. Elle a déjoué ainsi les prophéties et les projets de son ardent apologiste, soustrayant à la France la possibilité même de toute action conforme au système de Maistre. C'est seulement après bien des années, après que les leçons de la soi-disant catastrophe

de Gérin-Ricard, *Les idées politiques de Joseph de Maistre et la doctrine de Maurras*, La Rochelle 1929, in-12).

1. M. Viatte a signalé (*Le Catholicisme chez les Romantiques*, Paris, 1922, in-12, ch. III, Bonald et de Maistre, pp. 22-23) les raisons de cet état de choses. D'après lui cela serait dû à trois causes distinctes : 1^o à l'éloignement des partisans d'idées pareilles à celles exposées par Maistre. Effectivement, mises au pilori par le Directoire, ces idées ne pouvaient influencer que les seuls émigrés. 2^o à l'ennui qu'on commençait à ressentir devant tout système philosophique. 3^o à l'opposition de Napoléon qui, ne détestant pas les principes tant soit peu absolutistes, préférait cependant qu'on ne les discutât pas.

se fussent bien implantées dans les esprits en France, voire même en Europe, qu'Elle semble vouloir permettre à ses sujets de reprendre, fortement modifié par l'événement qui semblait une rupture mais qui n'était qu'une de ces métamorphoses qu'Elle impose de temps en temps, son développement continu vers un but connu peut-être d'Elle mais soustrait apparemment à jamais à toute curiosité des hommes. Elle démontre ainsi que, quelles qu'aient été ses actions passées, celles par lesquelles ses défenseurs jugent de ses actions futures, Elle possède pourtant des ressources que nous ne saurions actuellement sonder et dont seul le passage du temps — nous l'espérons du moins — sera capable de révéler la véritable portée. Peut-être permettra-t-Elle que le développement attendu fasse rentrer en ligne de compte des idées telles que celles exposées par Joseph de Maistre. Elles seront toutefois transformées, selon toute apparence, par ces forces que, pour sa part, il combattit toujours avec une énergie sans bornes.

Vu le 12 Octobre 1934.

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
A. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer,
le Recteur de l'Académie de Paris,
S. CHARLÉTY.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CONSULTÉS

I. — ŒUVRES DE MAISTRE

Œuvres complètes. Nouvelle édition contenant ses œuvres posthumes et toute sa correspondance inédite. Lyon, 1884-1886, 14 vols, in-8°.

Correspondance diplomatique 1811-17, recueillie et publiée par Albert Blanc. Paris, 1861, 2 vols, in-8°.

Lettres et opuscules inédits. Paris, 1853 (3^e éd.), 2 vols, in-8°.

Vision dans une nuit du mois de mai. (Oct. 1794) réédition dans *Revue de littérature comparée*, t. I, 1921.

Les carnets du Comte Joseph de Maistre. Paris, 1923, in-8°.

Mémoire sur la Franc-Maçonnerie, édité avec une introduction par Émile Dermenghem. Paris, 1925, in-8°.

Soirées de Saint-Petersbourg. Paris, s. d., 2 vols, in-8°.

Examen de la philosophie de Bacon. Paris, 1873, 2 vols, in-8°.

II. — OUVRAGES OU ARTICLES DE CRITIQUE SUR MAISTRE

ADAM (Ch.-F.), *La philosophie en France (1^{re} moitié du XIX^e siècle).* Paris, 1894, in-8°, ch. II, Joseph de Maistre.

ALBALAT, *Joseph de Maistre.* Lyon, 1914, in-16.

ARCOLLIÈRES, *Une lettre inédite de J (?) de Maistre.* Chambéry, 1923, in-8°.

ARNOULD (Louis), *La Providence et le bonheur, d'après Bossuet et Joseph de Maistre.* Paris, 1917, in-16.

BALDENSPERGER (F), *Le mouvement des idées dans l'émigration française.* Paris, 1925 (4^e éd.), 2 vols, in-8°, t. II, pp. 43, 82-96.

BALDENSPERGER (F), *Alfred de Vigny. Contribution à sa biographie intellectuelle.* Paris, 1912, in-16, pp. 49-69. Joseph de Maistre et Alfred de Vigny.

- BALDENSPERGER (F.), *Pages inconnues de Joseph de Maistre. La vision dans une nuit du mois de mai*, dans *Revue de littérature comparée*, t. I, 1921, pp. 143-150.
- BARBEY D'AUREVILLY, *Philosophes et écrivains religieux et politiques*. Paris, 1909, in-8°.
- BARBEY D'AUREVILLY, *Joseph de Maistre, Blanc de Saint-Bonnet, Lacordaire, Gratry, Caro*. Paris, 1910, in-16.
- BARBEY D'AUREVILLY, *Les œuvres et les hommes*. Paris, 1912, in-8°.
- BARTHÉLEMY (Ch.), *L'esprit de Joseph de Maistre, avec un essai sur sa vie et ses écrits*. Paris, 1859, in-8°.
- BAUDRILLART (H.), *Publicistes modernes*. Paris, 1863, in-16.
- BESSE (Cl.), *Le paradoxe célèbre de Joseph de Maistre sur la guerre*, dans *Pages actuelles*. 1914-15, n° 98.
- BINAUT (L.), *Joseph de Maistre*, dans *Revue des deux mondes*. 1858, t. 18, pp. 610-646.
- BINAUT (L.), *Joseph de Maistre et Lamennais*, dans *Revue des deux mondes*. 1861, t. 31, pp. 555-589.
- BORDEAUX (H.), *Cérémonies du centenaire de l'Académie de Savoie et du centenaire de Joseph de Maistre, le 19 juillet 1921, à Chambéry*. Paris, 1921, in-4°.
- BORDEAUX (H.), *Portraits d'hommes*. Paris, 1924, in-16.
- BRETON (Germain), « *Du Pape* » de Joseph de Maistre. *Étude critique*. Paris, 1931, in-16.
- BRUNETIÈRE (F.), *Joseph de Maistre et son livre « Du Pape »*, dans *Revue des deux mondes*. 1906, t. 33, pp. 221-241.
- CHARAUX (A.), *Joseph de Maistre ; Napoléon I^{er} et l'Église de France, d'après la correspondance de Joseph de Maistre, étude précédée d'une préface sur la littérature et ses rapports étroits avec la raison dans les genres les plus élevés, l'histoire en particulier*. Lille, 1909, in-16.
- COGORDAN (G.), *Joseph de Maistre*. Paris, 1894, in-16.
- DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*. Paris, 1828, in-8°.
- DAUDET (E.), *Joseph de Maistre et Blacas, leur correspondance inédite et l'histoire de leur amitié 1804-1820*. Paris, 1908, in-8°.
- DERMENGHEM (Émile), *Joseph de Maistre mystique*. Paris, 1923, in-8°.
- DESCOSTES (F.), *Joseph de Maistre avant la Révolution*. Tours, 1895, 2 vols, in-8°.
- DESCOSTES (F.), *Joseph de Maistre orateur 1774-1792, d'après de nouveaux documents inédits*. Chambéry, 1896, in-8°.

- DESCOSTES (F.), *Lettres inédites de Joseph de Maistre*. Chambéry, 1899, in-8°.
- DESCOSTES (F.), *Le livre d'or du monument de Maistre*. Chambéry, 1901, in-8°.
- DESCOSTES (F.), *Joseph de Maistre inconnu : Venise, Cagliari, Rome (1797-1803) d'après des documents inédits*. Paris, 1904, in-8°.
- DIMIER (L.), *Maîtres de la Contre-Révolution au XIX^e siècle*. Paris, 1907, in-12.
- DUPRÉ DE SAINT-MAUR (Émile), *L'hermite en Russie*. Paris, 1829, 3 vols, in-8°.
- Edinburgh Review*. 1856, t. 103, p. 491.
- Edinburgh Review*. 1866, t. 124, pp. 343-344.
- FAGUET (Émile), *Joseph de Maistre*, dans *Revue des deux mondes*. 1888, t. 90, pp. 811-851.
- FAGUET (Émile), *Politiques et moralistes du XIX^e siècle. I^{re} série*. Paris, 1891, in-12.
- FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*. Paris, 1880, in-8°.
- FLINT (R.), *History of the Philosophy of History*. Edinburgh, 1893, in-8°.
- FRANCK (A.), *Sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, par Ferraz, dans *Journal des savants*. Avril, 1880, mai 1880.
- GÉRIN-RICARD (L. de), *Les idées politiques de Joseph de Maistre et la doctrine de Maurras*. La Rochelle, 1929, in-12.
- GIMELLE (Ernest), *Joseph de Maistre, ses œuvres, leur influence*. Chambéry, 1869, in-8°.
- GOURMONT (Rémy de), *Promenades philosophiques*. François Bacon et Joseph de Maistre. Paris, 1905, in-18.
- GOYAU (Georges), *La pensée religieuse de Joseph de Maistre d'après des documents inédits*. Paris, 1921 (2^e éd.), in-8°.
- GOYAU (Georges), *La vie des livres et des âmes*. Ch. sur les Maistre : Xavier correcteur de Joseph. Paris, 1923, in-16.
- GRANEL, *Joseph de Maistre et les idées modernes. Aperçus philosophiques*. Paris, 1895, in-8°.
- GRASSEI (Eugène), *Joseph de Maistre, sa vie et son œuvre, avec une préface de M. F. Descostes*. Chambéry, 1901, in-8°.
- GRÉGOIRE (A. de), *Observations critiques sur l'Église gallicane*. Paris, 1821, in-8°.

- HÉRITIER (Jean), *Essais de critique contemporaine*. Paris, 1923, in-16.
- HUET (François), *Le chancelier Bacon et le Comte Joseph de Maistre*, dans *Nouvelles archives historiques, philosophiques et littéraires*. Gand, 1837, t. I, pp. 65-94.
- JANET (Paul), *Philosophie de la Révolution française*. Ch. II. École mystique et théocratique. Paris, 1875, in-8°.
- JOHANNET (René), *Joseph de Maistre*. Paris, 1932, in-12.
- JUGIE, *Joseph de Maistre et l'Église gréco-russe*. Paris, 1922, in-16.
- LAMARTINE, *Cours familier de littérature*. T. 7, pp. 42-43, 393-472, t. 8, pp. 1-80. Paris, 1859, in-8°.
- LESSERRE (Pierre), *Le génie polémique de Joseph de Maistre*, dans *Les nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*, samedi 6 avril 1929.
- LATREILLE, *Joseph de Maistre et la Papauté*. Paris, 1906, in-16.
- LATREILLE, *Joseph de Maistre et le Jansénisme*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*. 1908, t. 15, pp. 391-424.
- LATREILLE, *Bossuet et Joseph de Maistre, d'après des documents inédits*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*. 1904, t. XI, pp. 263-281, t. XII, pp. 84-106, 257-281, 453-466.
- LECIGNE (Chanoine), *Joseph de Maistre*. Paris, s. d., in-16.
- LEROUX (D.), *Joseph de Maistre (1751-1821)*. Paris, 1894, gr. in-8°.
- LESCURE, *Le Comte Joseph de Maistre et sa famille*. Paris, 1892, in-18.
- LONGHAYE (P.), *XIX^e siècle. Esquisses littéraires et morales*, t. I, pp. 137-221. Paris, 1905, in-12.
- MANDOUL (J.), *Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie*. Paris, 1900, gr. in-8°.
- MARGERIE (A. de), *Le Comte Joseph de Maistre, avec des documents inédits*. Paris, 1883, in-8°.
- MAZADE (Ch. de), *De la réaction dans les idées*, dans *Revue des deux mondes*. 1851, t. II, pp. 953-965.
- MONTMASSON, *L'idée de Providence d'après Joseph de Maistre*. Lyon, 1928, in-8°.
- MOREAU (Louis), *Joseph de Maistre*. Paris, 1879, in-18.
- MORLEY (Viscount), *Critical Miscellanies*, pp. 113-192. London, 1871, in-8°.
- NOLHAC (J.-B.), *Nouvelles soirées de Rothavel, ou Réflexions sur les intempérances théologiques de Joseph de Maistre*. Lyon, 1843, in-8°.

- PAILLETTE (Cl. de), *La politique de Joseph de Maistre d'après ses premiers écrits, mémoire contenant plusieurs lettres et fragments inédits*. Paris, 1895, in-8°.
- PAULHAN (F.), *Joseph de Maistre et sa philosophie*. Paris, 1893, in-18.
- Quarterly Review*. 1855-6, t. 98, pp. 538-539.
- Id.*, 1878, t. 145, pp. 143-144.
- Id.*, 1879, t. 148, pp. 432-542.
- Id.*, 1883, t. 155, p. 458.
- Id.*, 1899, t. 189, pp. 453-472.
- RAYMOND (J.-M.), *Éloge du Comte Joseph de Maistre*. Chambéry, 1827, in-8°.
- RÉMUSAT (Ch. de), *Le Comte de Maistre*, dans *Revue des deux mondes*. 1857, t. IX, pp. 241-270.
- REVON (Michel), *Joseph de Maistre*. Paris, 1892, in-8°.
- RHEINLAENDER, *Die geschichtsphilosophie des grafen Joseph de Maistre*. Elberfeld, 1926, in-8°.
- ROCHEBLAVE, *Étude sur Joseph de Maistre*. (Cahier n° 4 des *Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses publiés par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg*). Paris et Strasbourg, 1922, in-8°.
- RÖCK, *Die philosophischen ideen des grafen Joseph de Maistre*. München, 1912, in-8°.
- RÖCK, *Graf Joseph de Maistre, ein versuch über seine persönlichkeit und seine ideen*. München, 1913, in-8°.
- SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*. T. IV, Paris, 1853, in-12.
- SAINTE-BEUVE, *Portraits littéraires*. T. II, Paris, s. d., in-16.
- SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*. T. 3, liv. 3, ch. 14, Paris, 1912 (8^e éd.), 5 vols, in-8°.
- SAINTE-BEUVE, *Joseph de Maistre*, dans *Revue des deux mondes*. 1843, t. 3, pp. 313-339, 361-396.
- SAINT-MARC GIRARDIN, *Cours de littérature dramatique*. T. II, Paris, 1843, in-8°.
- SALOMON, *Quelques épistoliers, Musset, Zola, Joseph de Maistre etc.*, dans *Portraits et paysages*. Paris, 1920, in-8°.
- SAVAËTE (A.), *Études sur Joseph de Maistre*, dans *Revue du monde catholique*. 1908, t. 169, pp. 136-148, 306-318, 414-420, 549-563, 702-711 ; t. 170, pp. 117-133, 140-160, 312-323, 436-446, 538-545, 671-682.

- SCHÉRER (Edmond), *Mélanges de critique religieuse*. Paris, 1860, in-8°.
- SECRET, *Joseph de Maistre substitut et sénateur*. Chambéry, 1927, in-8°.
- SENLI (Abbé), *Purgatoire de feu Joseph de Maistre pour certaines fautes morales qu'il a commises dans ses derniers écrits*. Limoges, 1828, in-8°.
- SÉZEVAL (Roger de), *Joseph de Maistre, ses détracteurs, son génie*. Paris, 1865, in-8°.
- TURINAZ (Mgr) *Éloge de Joseph de Maistre*. Chambéry, 1899, in-8°.
- VALBERT, *La jeunesse de Joseph de Maistre*, dans *Revue des deux mondes*. 1893, t. 118, pp. 213-225.
- VERMALE, *Notes sur Joseph de Maistre inconnu*. Chambéry, 1921, in-8°.
- VERMALE, *Les origines des « Considérations sur la France » de Joseph de Maistre*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*. 1926, t. 33, pp. 521-529.
- VERMALE, *Joseph de Maistre émigré*. Chambéry, 1927, in-8°.
- VERMALE, *Les origines du « Pape » de Joseph de Maistre*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*. 1928, t. 35, pp. 64-72.
- VIATTE (A.), *Le catholicisme chez les Romantiques*. Ch. III, Bonald et Maistre. Paris, 1922, in-12.
- VILLENEUVE-AGRAFAT (Mme de), *Éloge de Joseph de Maistre*. Toulouse, 1853, in-12.
- VULLIAUD, *Joseph de Maistre franc-maçon, suivi de pièces inédites*. Paris, 1926, in-8°.

III. — OUVRAGES SE RAPPORTANT A LA QUESTION « JOSEPH DE MAISTRE ET L'ANGLETERRE »

- AARON (R.-I.), *The Nature of Knowing*. London, 1930, in-8°.
- ABBADIE, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*. Rotterdam, 1684, 2 vols, in-8°.
- ADAM (Ch.-Ernest), *La philosophie de François Bacon*. Paris, 1890, in-8°.
- ADAMS (Alex.), *Roman Antiquities*. London, 1801, in-8°.
- ADDISON, *A Critique upon the Paradise Lost*. (Précède le texte du *Paradise Lost* publié par Th. Newton. Publié séparément sous le titre de *Notes upon the Twelve Books of Paradise Lost, collected from the « Spectator » Written by Mr Addison*. London, 1799, in-12).
- ADDISON, *Supplément aux « Mémoires et observations faites par un voyageur (Henry Misson de Valbourg) en Angleterre »*. La Haye, 1698, in-12.

- ALEXANDER (S.), *Locke*. London, 1908, in-12.
- ALISON (Sir Archibald), *History of Europe from the commencement of the French Revolution to the Restoration of the Bourbons*. Paris, 1841-2, 10 vols, in-8°.
- ALLEN, *A History of Political Thought in the 16th Century*. London, 1928, in-8°.
- ARISTOTE, *Politique, traduite en français d'après le texte collationné sur les mss. et les éditions principales par J. Barthélemy-Ste-Hilaire*. Paris, 1837, 2 vols, in-8°.
- ASCOLI, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française au XVII^e siècle*. Paris, 1930, 2 vols, in-8°.
- Asiatic Researches*. Calcutta, 1788-1836, in-4°.
- ATKINSON, *Les relations de voyages au XVII^e siècle et l'évolution des idées*. Paris, 1927, in-12.
- BACON (Fr.), *Philosophical Works, with new prefaces by Peter Shaw. The second edition*. London, 1737, 3 vols, in-4°.
- BACON (Fr.), *Œuvres, traduites par Ant. Lasalle*. Dijon, An. VIII, An. XI, 15 vols, in-8°.
- BACON (Fr.), *Opera*. Londini, 1807, 12 vols, in-12.
- BACON (Fr.), *History of King Henry VII*. Cambridge, 1882, in-8°.
- BALDENSPERGER (F.), *Voltaire et la Lorraine*, dans *Le pays lorrain*. Janvier, 1934, t. I.
- BARCLAY (J.), *Icon animorum*. Londini, 1614, in-8°, tr. fr. sous le titre *Le tableau des esprits*. Paris, 1625, in-8°.
- BARCKHAUSEN, *Montesquieu, ses idées et ses œuvres*. Paris, 1907, in-8°.
- BARTH, *Les religions de l'Inde*. Paris, 1897, in-8°.
- BARTH, *Quarante ans d'Indianisme*. Paris, 1914, 2 vols, in-8°.
- BEARD (Charles), *The Reformation of the 16th Century, in its Relation to Modern Thought and Knowledge*. London, 1883, in-8°.
- BEATTIE, *Essay on Truth*. Edinburgh, 1770, 2 vols, in-8°.
- BELJAME, *Le public et les hommes de lettres en Angleterre au XVIII^e siècle*. Paris, 1881, in-8°.
- BENN (A. W.), *Modern England. A Record of Opinion from the Time of the French Revolution to the Present Day*. London, 1908, 2 vols, in-16.
- BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, 1898, (2^e éd.), in-8°.
- BERTHELOT, *Science et philosophie*. Paris, s. d., in-12.

- Bibliothèque britannique*. Genève, 1796-1815, An. 1797, t. 4, p. 192, An. 1798, t. 6, p. 282, An. 1812, p. 282.
- BINGHAM (Joseph), *Works*. London, 1726, 2 vols, in-fol.
- BLACK (J. Bennett), *Art of History*. London, 1926, in-8°.
- BLACK (Joseph), *Lectures on Chemistry*. Edinburgh, 1803, 2 vols, in-4°.
- BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*. Oxford, 1768 (3rd edition), 3 vols, in-4°.
- BLAIR (Hugh), *Sermons*. Edinburgh, 1777, 5 vols, in-8°.
- BLOCH (L.), *La philosophie de Newton*. Paris, 1908, in-8°.
- BOLINGBROKE (Viscount), *Letters on the Use and Study of History*. Bâle, 1788, in-8°.
- BONNET (Jean), *La renaissance catholique au début du XIX^e siècle*. Genève, 1905, in-8°.
- BONNO (Gabriel), *La constitution britannique devant l'opinion française de Montesquieu à Bonaparte*. Paris, 1932, in-4°.
- BOSSUET, *Œuvres complètes*, Bar-le-Duc, 1863, 12 vols, in-4°.
- BOUTROUX, *Science et religion*. Paris, s. d., in-18.
- BOUTROUX, *La philosophie de Kant*. Paris, 1929, in-8°.
- BOYLE, *Works*. London, 1772, 6 vols, in-4°.
- BRAILSFORD, *Shelley, Godwin and their Circle*. London, s. d., in-12.
- BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1930, in-8°.
- BROGLIE (Abbé de), *Le présent et l'avenir du Catholicisme en France*. Paris, 1892, in-8°.
- BROWN (Ivor), *The Meaning of Democracy*. London, 1920, in-8°.
- BROWN (Ivor), *English Political Theory*. London, 1920, in-8°.
- BRUNET, *Les physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au XVIII^e siècle*. Paris, 1926, gr. in-8°.
- BRUNET, *Maupertuis*. Paris, 1929, 2 vols, gr. in-8°.
- BRUNET, *L'introduction des théories de Newton en France au XVIII^e siècle*, t. I. *Avant 1738*. Paris, 1931, gr. in-8°.
- BRYANT (Jacob), *New System, or Analysis of Ancient Mythology*. London, 1776, in-8°.
- BRYANT (Jacob), *Observations upon a Treatise, entitled A Description of the Plain of Troy*. Eton, 1795, in-4°.
- BUCHANAN (Claudius), *Christian Researches in Asia*. London, 1814, in-8°.

- BUCKLE (H. T.), *History of Civilisation*. London, 1857-61, 2 vols, in-8°.
- BURKE (Edmund), *Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event*. London, 1790, in-8°, tr. fr. sous le titre *Réflexions sur la Révolution de France*. Paris et Londres, s. d., petit in-8°.
- BURNIER (Eugène), *Histoire du sénat de Savoie*. Chambéry, 1865, 2 vols, in-8°.
- BURNS (C. Delisle), *Political Ideals*. Oxford, 1915, in-12.
- BURNS (C. Delisle), *Democracy, Its Defects and Advantages*. London, s. d. in-8°.
- BURY (J. B.), *History of Freedom of Thought*. London, 1913, in-12.
- BUTLER (Alban), *Lives of the Saints*. Dublin, 1779-80, 12 vols, in-8°.
- BUTLER (Joseph), *Works*. Oxford, 1835, in-8°.
- CABANIS, *Œuvres complètes*. Paris, 1823-5, 5 vols, in-8°.
- CAHEN (Léon), *L'Angleterre au XIX^e siècle*. Paris, 1930, in-16.
- CAMDEN, *Annales rerum Anglicarum et Hibernicarum, regnante Elizabetha*. Londini, 1625, in-4°.
- CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle*. Paris, s. d. in-8°.
- CARPENTER (J. E.), *Comparative Religion*. London, 1913, in-12.
- CARTWRIGHT (Thomas), *A replye to an answer*. S. l. n. d. in-4°.
- CARTWRIGHT (Thomas), *The second replye of T. C. S. l.* 1575, in-4°.
- CATLIN, *Principles of Politics*. London, 1930, in-8°.
- CHALONER, *Memoirs of Missionary Priests, as well Secular as Regular, and of other Catholics of both Sexes, that have suffered Death in England, on Religious Accounts, from the Year of our Lord 1577 to 1684*. London, 1741-2, 2 vols, in-8°.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*. Paris, 1904, in-8°.
- CHASLES (Philarète), *Le XVIII^e siècle en Angleterre*. Paris, 1846, 2 vols, in-8°.
- CHESTERFIELD (Lord), *Letters*. London, 1873, 2 vols, in-8°.
- CHUBB (Thomas), *Tracts*. London, 1747, in-8°.
- CHURCH, *The Oxford Movement*. London, 1891, in-8°.
- ... *Circumstantial Details of the long illness and last moments of the Right Hon. Charles James Fox. Together with strictures on his public and private life. Dedicated to the Right Hon. Lord Morpeth*. London, 1806 (2nd. ed.), in-8°.

- CLARKE (Samuel), *Scripture doctrine of the Trinity*. London, 1712, in-8°.
- CLARKE (Samuel), *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God*. London, 1728 (7th. ed.), in-8°.
- COLE (G. D. H.), *Modern Theories and Forms of Political Organisation*. London, 1932, in-8°.
- CONDILLAC, *Œuvres*, Paris, 1798, 23 vols, in-8°.
- COWEL, *The Interpreter, or Book containing the Signification of Words, such as are mentioned in the law writers of this country*. Cambridge, 1607, in-4°.
- CUDWORTH (Ralph), *Systema intellectuale*. London, 1678, in-fol.
- COBBETT (W.), *Parliamentary Debates*. London, 1805, in-8°.
- COLLINS, *Discourse of Freethinking*. London, 1713, in-8°.
- CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris, 1798, in-8°.
- COUSIN, *Philosophie sensualiste au XVIII^e siècle*. Paris, 1856, (3^e éd.), in-8°.
- COUSIN, *La philosophie de Locke*. Paris, 1861 (4^e éd.), in-12.
- D'ALEMBERT, *Préface de l'Encyclopédie*. Paris, 1751, in-4°.
- DARMESTER, *Essais orientaux*. Paris, 1883, in-8°.
- DAWES, *Miscellanea*. Oxford, 1785, in-8°.
- DEDIEU (J.), *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*. Paris, 1909, in-8°.
- DELEYRE (Alex.), *Analyse de la philosophie du Chancelier Bacon*. Leyde, 1755, 2 vols, in-12.
- DELUC (J.-A.), *Bacon tel qu'il est, ou dénonciation d'une traduction française des œuvres de ce philosophe publiée à Dijon par M. Ant. Lasalle*. Berlin, Hambourg et Paris, 1800, in-8°.
- DELUC (J.-A.), *Précis de la philosophie de Bacon et des progrès qu'ont faits les sciences naturelles*. Paris, 1802, 2 vols, in-8°.
- DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris, s. d. in-8°.
- DEWAULE (L.), *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*. Paris, 1891, in-8°.
- DIDIER (Jean), *John Locke*. Paris, 1911, in-16.
- DODDS, *Les récits de voyages, sources de l'Esprit des Lois de Montesquieu*. Paris, 1929, in-8°.
- DRAPER (J.W.), *History of the Intellectual Development of Europe*. London, 1875, 2 vols, in-8°.

- DRYDEN, *The Poetical Works of John Dryden*. London, 1893, in-8°.
- DUNNING, *Political Theories from Luther to Montesquieu*. New-York and London, 1919, 2 vols, in-8°.
- EDDINGTON, *The Nature of the Physical World*. Cambridge, 1928, in-8°, tr. fr. Paris, 1928, in-8°.
- Essays selected from the Edinburgh Review*. London, 1855, 2 vols, in-8°.
- European Magazine*. London, 1784-1825, in-8°, 1785, t. 7, 1790, t. 18, 1791, t. 19, *passim*.
- FAGUET, *XVIII^e siècle*, Paris, s. d. in-8°.
- FÉNELON, *Œuvres*, Paris, 1843, 4 vols, in-4°.
- FERGUSON (A.), *History of the Progress and Termination of the Roman Republic*. Dublin, 1783, 3 vols, in-8°.
- FERGUSON (James), *Astronomy Explained*. London, 1785, in-8°.
- FERRAND (Ant.), *Esprit de l'histoire, ou Lettres politiques et morales d'un père à son fils, sur la manière d'étudier l'histoire en général, et particulièrement l'histoire de France*. Paris, An. XI, 4 vols, in-8°.
- FERRAZ (M.), *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*. Paris, 1882, in-8°.
- FILMER, *Patriarcha*. London, 1680, in-8°.
- FLORIAN, *De Bacon à Newton. L'œuvre de la Société royale de Londres, dans Revue de philosophie*. 1914, t. I, pp. 150-168, 381-407, 481-486.
- FOUILLÉE, *La science sociale contemporaine*. Paris, 1910 (5^e éd.), in-8°.
- FRANCK, *Réformateurs et publicistes de l'Europe (XVII^e siècle)*. Paris, 1881, in-8°.
- FRASER (Sir J. G.), *The Golden Bough*. London, 1890, 2 vols, in-8°.
- FRASER (Sir J. G.), *The Golden Bough. (Part. I)*. London, 1911, in-8°.
- GADSKELL, *Chartism*. London, 1929, in-8°.
- GAIRDNER, *A History of the English Church*, London, 1904, in-8°.
- GASQUET, *The Eve of the Reformation*. London, 1913, in-8°.
- GIBBON, *Miscellaneous Works*. London, 1796, 2 vols, in-4°.
- GIBBON, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Paris, 1812, 13 vols, in-8°.
- GIBSON, *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*. Cambridge, 1917, in-8°.
- GILCHRIST, *Principles of Political Science*. London, 1921, in-12.
- GILSON, *Saint-Thomas d'Aquin*. Paris, 1925, in-16.

- GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1932, in-8°.
- GODWIN, *Political Justice*. London, 1793, in-8°.
- GRANDIN (MAX), *Les doctrines politiques de Locke et les origines de la déclaration des droits de l'homme*. Ribérac, 1920, in-8°.
- GOOCH, *English Democratic Ideas in the XVIIth Century*. Cambridge, 1898, in-8°.
- GOOCH, *Political Thought in England from Bacon to Halifax*. London, 1915, in-12.
- GREEN (Th.), *A Short History of the English People*. London, 1875, in-8°.
- GRENIER, *Le génie romain*. (T. XVII de la collection *Évolution de l'humanité*). Paris, 1925, in-8°.
- GRETTON, *The King's Government*. London, 1913, in-8°.
- GUIBERT, *Le réveil du Catholicisme en Angleterre au XIX^e siècle*. Paris, 1907, in-8°.
- GWATKIN, *Church and State in England*. London, 1917, in-8°.
- HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*. Paris, 1901-1904, 3 vols, in-8°.
- HALÉVY, *Histoire du peuple anglais*. Paris, 1923, 3 vols, in-8°.
- HALLAM, *Introduction to the Literatures of Europe in the 15th, 16th and 17th Centuries*. Paris, 1837-9, 4 vols, in-8°.
- HALLAM, *Constitutional History of England*, London, s. d. in-8°.
- HAMMOND, *The Age of the Chartists*. London, 1930, in-8°.
- HARNACK (A.), *History of Dogma*. London, 1905, 2 vols, in-8°.
- HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity*. London, 1908, 2 vols, in-8°.
- HELVÉTIUS, *Œuvres complètes*. Deux-Ponts, 1784, 7 vols, in-12.
- HENRY (Robert), *History of Great-Britain*. Edinburgh, 1781, in-4°.
- HEYNÉ, *Virgili carmina*. London, 1793, in-8°.
- HOBBS, *Leviathan*. London, 1651, in-4°.
- HOBBS, *Moral and Political Works*. London, 1750, in-fol.
- HOBHOUSE, *Morals in Evolution*. London, 1906, 2 vols, in-8°.
- HÖFFDING, *Histoire de la philosophie moderne*. Paris, s. d., 2 vols, in-8°.
- D'HOLBACH, *Système de la nature*. London, 1771, in-8°.
- HOWARD (John), *State of the Prisons*. London, 1777, in-4°.

- HUET, *Demonstratio evangelica*. Paris, 1690, in-fol.
- HUME, *Essays, moral and political*. London, 1748, in-12.
- HUME, *Political Discourses*. Edinburgh, 1752 (2nd ed.), in-12.
- HUME, *Dissertations*. London, 1757, in-12.
- HUME, *Essays and Treatises on Several Subjects*. London, 1758, in-4°.
- HUME, *History of England*. London, 1782, 8 vols, in-8°.
- HUME, *Philosophical Works*. Edinburgh, 1826, 4 vols, in-8°.
- JANET ET SÉAILLES, *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*. Paris, 1929, in-8°.
- JANET, *Histoire de la science politique*. Paris, 1872 (2^e éd.), 2 vols, in-8°.
- JANET, *Les problèmes du XIX^e siècle*. Paris, 1872, in-8°.
- JENYNS (Soame), *The Scripture Testimony*. London, 1755, in-12, tr. fr. sous le titre *Vue de l'évidence de la religion chrétienne*. Paris, 1769, in-12.
- JENYNS (Soame), *Poems*, dans le t. XVII des *Works of the English Poets*. London, 1810, 21 vols, in-8°.
- JEVONS, *The Principles of Science*. London, 1892, in-16.
- JOHNSON, *The Plays of William Shakespeare, in eight volumes, to which are added notes by Sam. Johnson*. London, 1745, 8 vols, in-8°.
- JONES (Sir William), *Collected Works*. London, 1799, 6 vols, in-4°.
- JUNIUS, *Letters*. London, s. d., in-8°.
- KANT, *Critique of Pure Reason*. London, 1848, in-8°.
- KANT, *Critique de la raison pure*. Paris, 1905, in-8°.
- LAMPRECHT, *The Moral and Political Philosophy of Locke*. New-York, 1918, gr. in-8°.
- LANFREY, *L'Église et les philosophes au XVIII^e siècle*. Paris, 1855, in-8°.
- LARDNER (Nathaniel), *Works*. London, 1788, 11 vols, in-8°.
- LASKI, *Authority in the Modern State*. New Haven, 1919, in-8°.
- LASKI, *Political Thought in England from Locke to Bentham*. London, 1920, in-12.
- LASKI, *Studies in the Problem of Sovereignty*. New-Haven, 1927, in-8°.
- LECKY (W. E. H.), *History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe*. London, 1870, 2 vols, in-8°.
- LECKY (W. E. H.), *History of England in the 18th Century*. London, 1878, 2 vols, in-8°.

- LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris, 1886, in-12.
- LELAND (John), *A View of the Principal Deistic Writers*. London, 1754-5, 2 vols, in-8°.
- LELAND (John), *Defence of Christianity*. London, 1752 (2nd, ed.), 2 vols, in-8°, tr. fr. sous le titre *Nouvelle démonstration évangélique*. Liège, 1768, 4 vols, in-12.
- LEROY, *La pensée intuitive*. Paris, s. d. in-8°.
- Letter to a nobleman, containing considerations on the laws relative to dissenting, and on the intended application to Parliament for the repeal of the Corporation and Test acts*. London, 1790, in-8°.
- Letters of Missions addressed to the Protestant Ministers of the British Churches*. Bristol, 1794, in-8°.
- LÉVI (Sylvain), *L'indianisme*. Paris, 1916, in-16.
- LEWES (G. H.), *History of Philosophy*. London, 1880, 2 vols, in-8°.
- LINGUET, *Théorie des lois civiles*. Londres, 1767, 2 vols, in-12.
- LOCKE, *Reasonableness of Christianity*. London, 1695, in-4°.
- LOCKE, *Works*, London, 1788, 4 vols, in-4°.
- LOCKE, *Essay on Human Understanding. With an Introduction by Alexander Campbell Fraser*. Oxford, 1894, in-8°.
- LOCKE, *Two Treatises of Civil Government*. London, 1924, in-12.
- LOLME (de) ou DELOLME, *The Constitution of England*. Bâle, 1792, in-8°.
- London Chronicle*. 5 nov. 1794, 4 mars 1806.
- LOWTH (Robert), *De sacra poesi Hebraeorum*. Oxonii, 1753, in-4°, traité traduit par C. Gregory sous le titre *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*. London, 1787, 2 vols, in-8°.
- LYALL, *Rise and Expansion of the British Dominion in India*. London, 1894, (3rd. ed.), in-8°.
- LYON (G.), *L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle*. Paris, 1888, in-8°.
- LYTTLETON, *Letters on the History of England*. London, 1764, 2 vols, in-8°.
- MABLY (Abbé de), *Œuvres complètes*. Londres, 1789, 12 vols, in-8°.
- MACAULAY, *Critical and Historical Essays*. London, 1874, in-8°.
- MAC IVER, *The Modern State*. Oxford, 1926, in-8°.
- MADAUNE, *Histoire de la renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*. Paris, 1896, in-8°.

- MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*. Paris, s. d., 2 vols, in-8°.
- MALTHUS, *Principle of Population*. London, 1798, in-8°.
- MARTINO, *L'orient dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècles*. Paris, 1906, in-8°.
- MATHIAS (Thomas), *Pursuits of Literature*. London, 1797, in-8°.
- MATHIEZ, *La Révolution française*. Paris, 1930, 2 vols, in-12.
- MAURICE (Thomas), *Modern History of Hindustan*. London, 1802-9. 2 vols, in-8°.
- MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*. Paris, 1927, (2^e éd.), in-8°.
- MIDDLETON (Conyers), *Miscellaneous Works*. London, 1752, 4 vols, in-4°.
- MILTON, *Paradise Lost, With notes by Th. Newton*. London, 1761, 3 vols, in-4° et London, 1798 (8 th. ed.), 4 vols, in-8°.
- MITFORD, *History of Greece*. London, 1784, 2 vols, in-8°.
- MONOD, *De Pascal à Chateaubriand*. Paris, 1916, in-8°.
- MONTALEMBERT, *Political Future of England*. London, 1856, in-8°.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*. Paris, s. d., 2 vols, in-8°.
- MOORE, *History of Religions*. Edinburgh, 1914-20, 2 vols, in-8°.
- MORLEY, *Diderot and the Encyclopedists*. London, 1884, in-8°.
- MORNET, *Les sciences de la nature en France au XVIII^e siècle*. Paris, s. d., in-12.
- MORNET, *La pensée française au XVIII^e siècle*. Paris, s. d., in-12.
- Morning Chronicle*, 24 mars, 1795.
- MÜLLER (Max), *Introduction to the Science of Religion*. London, 1873, in-8°.
- MÜLLER (Max), *La science de la religion*. Paris, 1873, in-16.
- MURRAY (J. Clark), *Rousseau and his Position in the History of Philosophy*. Montreal, 1899, in-8°.
- NEEDHAM (Marchamont), *Of the Sovereignty of the People and of the Excellence of a Free State* (1650), tr. fr. sous le titre *De la souveraineté du peuple et de l'excellence d'un état libre*. Paris, 1790, in-8°.
- NEWTON (Isaac), *Chronologie des anciens royaumes*. Paris, 1728, in-4°.
- NEWTON (Isaac), *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. Paris, 1759, 2 vols, in-4°.
- NEWTON (Thomas), *Works*. London, 1782, 3 vols, in-4°.

- OLLION, *La philosophie générale de John Locke*. Paris, 1908, in-8°.
- OMONT, *Missions archéologiques françaises en Orient au XVII^e et au XVIII^e siècles*. Paris, 1902, 2 vols, in-4°.
- PALEY, *Works*. London, 1838, 4 vols, in-8°.
- PAYNE, *Writings of Thomas Payne*. London, 1894, 3 vols, in-8°.
- PEARSON, *Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Claudius Buchanan*. London, 1819 (2nd. ed.), in-8°.
- POINCARÉ, *Science et méthode*. Paris, 1908, in-12.
- POINCARÉ, *Valeur de la science*. Paris, s. d., in-12.
- POLLOCK, *Introduction to the History of the Science of Politics*. London, 1890, in-12.
- POPE, *The Odyssey of Homer. Translated by Alexander Pope Esq.* London, 1719, 4 vols, in-8°.
- POPE, *Poems dans t. 12 des Works of the English Poets*. London, 1810, 21 vols, in-8°.
- POTTER, *Greek Antiquities*. London, 1740, 2 vols, in-8°.
- PRICE, *Observations on Civil Liberty*. London, 1776, in-8°.
- PRIESTLEY, *Essay on the First Principles of Government*. London, 1771 (2nd. ed.), in-8°.
- RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*. Paris, 1885, in-8°.
- REID (Thomas), *Essays on the Intellectual Powers of Man*. London, 1843, in-8°.
- REID (Thomas), *Works*. Edinburgh, 1863, 2 vols, in-8°.
- REID (L. A.), *Knowledge and Truth*. London, 1923, in-8°.
- REINACH, *Orphée, histoire générale des religions*. Bruxelles, 1857, in-8°.
- RÉMUSAT (Ch. de), *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*. Paris, 1857, in-8°.
- RÉMUSAT (Ch. de), *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*. Paris, 1875 (2^e éd.), 2 vols, in-12.
- RÉTHORÉ, *Condillac, ou l'empirisme et le rationalisme*. Paris, 1864, in-8°.
- REYNOLDS (Joshua), *Discourses*. Paris, 1787, 2 vols, in-8°.
- REYNOLDS (Joshua), *The Literary Works of Sir Joshua Reynolds*. London, 1846, 2 vols, in-12.
- ROBERTSON (J. M.), *A Short History of Free Thought*. London, 1915, 2 vols, in-8°.

- ROBERTSON (J. M.), *The Dynamics of Religion*. London, 1897, in-8°.
- ROBERTSON (W.), *Histoire de l'Amérique*. Paris, 1778, 4 vols, in-12.
- ROBERTSON (W.), *Historical Account of the Growth of Superstition and Religion*. Bâle, 1792, in-8°.
- ROSCOE (W.), *Life and Pontificate of Leo the Tenth*. Liverpool, 1805, 4 vols, in-4°.
- ROUGIER (Louis), *La mystique démocratique*. Paris, s. d., in-12.
- ROUGIER (Louis), *Les paralogismes du rationalisme*. Paris, 1920, in-8°.
- ROUSSEAU (J.-J.), *Contrat social*. Amsterdam, 1762, in-12.
- ROUSIAN (Marius), *Les philosophes et la société française au XVIII^e siècle*. Lyon, 1906, in-8°.
- RYAN, *Benefits of Christianity*, tr. fr. *Bienfaits du Christianisme*. Paris, 1807, in-8°.
- SAYOUS (Ed.), *Le XVIII^e siècle à l'étranger*. Paris, 1871, 2 vols, in-8°.
- SAYOUS (Ed.), *Les déistes anglais et le christianisme*. Paris, 1886, in-8°.
- SAYOUS (Ed.), *Les deux révolutions d'Angleterre*. Paris, 1891, in-8°.
- SCHUSTER and SHIPLEY, *Britain's Heritage of Science*. London, 1917, in-8°.
- SÉE, *Les idées philosophiques du XVIII^e siècle et la littérature pré-révolutionnaire dans Revue de synthèse historique*, 1903.
- SÉE, *Les idées politiques en France au XVIII^e siècle*. Paris, 1920, in-8°.
- SEELEY, *Introduction to Political Science*. London, 1896, in-8°.
- SHAFFER, *Christianity and Naturalism*. New-Haven, 1926, in-8°.
- SHAFTESBURY (Earl of), *Characteristics of Men, Manners, Opinions*, *Times*, s. l., 1723 (3rd. ed.), 3 vols, in-8°.
- SHAKESPEARE, *Works*. Oxford, 1922, 3 vols, in-8°.
- SHERLOCK (Thomas), *Use and Intent of Prophecy*. London, 1725, in-8°.
- SHERLOCK (Thomas), *Tryall of the Witnesses of the Resurrection of Jesus-Christ* (1729), tr. fr. *Témoins de la résurrection de Jésus-Christ*. La Haye, 1732, in-8°.
- SHUCKFORD (W.), *Creation and Fall of Man*. London, 1753, in-8°.
- SIDNEY (Algernon), *Discourses of Government*. London, 1698, in-fol.
- Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Revolutionary Era. A series of Lectures delivered at King's College, London. Edited by F. J. C. Hearnshaw*. London, 1931, gr. in-8°.
- SOREL, *Montesquieu*. Paris, 1899 (2^e éd.), in-8°.

- SORTAIS, *Histoire de la philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*. T. I. Paris, 1920, in-8°.
- SOUPÉ (A.^sPhilibert), *Essai critique sur la littérature indienne et les études sanscrites*. Grenoble, 1856, in-8°.
- STEPHEN (Leslie), *English Thought in the Eighteenth Century*. London, 1876, 2 vols, in-8°.
- STEWART (Dugald) *Elements of the Philosophy of the Human Mind*. London, 1792-1827, 3 vols, in-4°.
- STEWART (Dugald), *Histoire des sciences métaphysiques*. Paris, 1820, 3 vols, in-8°.
- STILLINGFLEET, *Origines sacrae*. London, 1664 (3rd ed.), in-4°.
- STRYPE, *Life of Whitgift*. Oxford, 1822, 2 vols, in-8°.
- Studies in the History and Method of Science. Edited by Charles Singer*. Oxford, 1917, in-4°.
- TABARAUD, *Histoire critique du philosophisme anglais*. Paris, 1806, 2 vols, in-8°.
- TAGART (Mac), *Locke's Writings and Philosophy*. London, 1855, in-8°.
- TAINÉ, *Histoire de la littérature anglaise*. Paris, 1863, 4 vols, in-8°.
- TEIGNMOUTH (Lord), *Memoirs of the Life of Sir William Jones*. London, 1806, in-4°.
- TEXTE, *Jean-Jacques Rousseau et le cosmopolitisme littéraire*. Paris, 1895, in-16.
- THUREAU-DANGIN, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*. Paris, 1913-15, 3 vols, in-8°.
- TOCQŒVILLE, *L'ancien régime et la Révolution*. Paris, 1877, in-8°.
- TOLAND, *Christianity not Mysteriorious*. London, 1696, in-8°.
- TORREY, *Voltaire and the English Deists*. New Haven, 1930, in-8°.
- TOWERS (Joseph), *Observations on Hume's History of England*. London, 1778, in-8°.
- TOWNE (John), *A Critical Inquiry into the Opinions and Practice of the Ancient Philosophers Concerning the Nature of the Soul and a Future State, and their Method of the double Doctrine. With a Preface by the Author of the Divine Legation*. London, 1748, in-8°.
- TOWNSEND, *A Journey through Spain in the Years 1786 and 1787*. London, 1791, 3 vols, in-8°.
- TRAHARD, *Maîtres de la sensibilité française au XVIII^e siècle*. Paris, 1931-1933, 4 vols, in-8°.

- VIATTE (Auguste), *Les sources occultes du Romantisme*. Paris, 1928, 2 vols, in-8°.
- VILLEMAIN, *Cours de littérature française. Tableau de la littérature au XVIII^e siècle*. Paris, 1846 (2^e éd.), 4 vols, in-8°.
- VINET, *Histoire de la littérature française au XVIII^e siècle*. Paris, 1853, 2 vols, in-8°.
- VOLTAIRE, *Œuvres complètes*. Paris, 1885, 52 vols, in-8°.
- VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*. Paris, 1924, 2 vols, in-8°.
- WARBURTON (W.), *Divine Legation of Moses Demonstrated, on the Principle of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation*. London, 1742. in-8°.
- WARD (Bernard), *The Dawn of the Catholic Revival in England*. London, 1909, 2 vols, in-8°.
- WARD (Wilfrid), *William George Ward and the Catholic Revival*. London, 1893, in-8°.
- WARD (William George), *The Ideal of a Christian Church considered in Comparison with Existing Practices*. Oxford, 1884, in-8°.
- WESTERMARCK, *The Origin and Development of the Moral Ideas*. London, 1906, 2 vols, in-8°.
- WHEWELL (W.), *Philosophy of the Inductive Sciences*. London, 1840, 2 vols, in-8°.
- WHEWELL (W.), *History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Time*. London, 1847, 3 vols, in-8°.
- WHISTON, *Astronomical Principles of Religion*. London, 1725, in-8°.
- WHITFHEAD, *Science and the Modern World*. Cambridge, 1926, in-8°.
- WHITGIFT, *Defence of the Ecclesiastical Regiment in England defaced by T. C. in his reply against D. Whitgift*. London, 1574, petit in-8°.
- WOLLASTON (W.), *Religion of Nature Delineated*. London, 1722, in-4°.
- YOUNG, (Arthur), *Travels in France During the Years 1787, 1788 and 1789*. London, 1789, in-8°.
- YOUNG (William), *History of Athens*. London, 1786, in-4°.

IV. — OUVRAGES DE BIBLIOGRAPHIE OU DE BIOGRAPHIE

- BARBIER, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*. Paris, 1872, (3^e éd.), in-8°.
- Dictionary of National Biography*.

DIDOT, *Nouvelle biographie générale*.

HALKETT and LAING, *Dictionary of Anonymous and Pseudonymous Literature of Great Britain*. Edinburgh, 1882, in-8°.

LANGLOIS, *Manuel de bibliographie historique*. Paris, 1896, in-16.

LANSON, *Manuel bibliographique*, t. 3.

MICHAUD, *Biographie universelle*.

THIEME, *Bibliographie de la littérature française*, t. 2. Paris, 1933, in-8°.

WATT (Robert), *Bibliotheca britannica, or A General Index to British and Foreign Literature*. Edinburgh, 1824, in-8°.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Aaron, 139, 140, 141.
 Abbadie, 151.
 Adam (Ch.-E.), 84.
 Adams, 29.
 Addison, 34, 169, 202.
 Albemarle (duc d'), 27.
 Alexander (S.), 129, 132, 134, 135, 213.
 Allen, 211.
 Alviella (Goblet d'), 153.
 Anet (Peter), 148.
 Aristote, 28, 46, 47, 64, 78-79.
 Arnold, 292.
 Ascoli, 57, 151.
Asiatic Researches, 29.
 Atkinson, 152.
 Aurevilly (Barbey d'), 124, 292.
 Avarey (Comte d'), 21.

 Bacon (Fr.), 2, 5, 28, 48-50, 51, 53, 54, 57, 61, 62, 63-92, 100, 102, 124-125, 130, 132, 143, 164, 170, 211, 240, 280, 294.
 Bacon (Roger), 63.
 Baldensperger, viii, ix, 58, 295.
 Ballanche, 124.
 Barckhausen, 214.
 Barclay, 25.
 Barth, 153.
 Bayle, 151, 152.
 Beattie, 101, 121, 166, 170.
 Beauregard (Henri Costa de), 16, 219, 246.
 Beauregard (M^{me} Costa de), 16.
 Beechey, 34.
 Bentham, 292.
 Bentinck (Lord W.), 18.
 Bentley (Richard), 28, 147.
 Bergson, 135, 137.
 Berkeley, 101.
 Bernardi, 28.

 Bernouilli, 59.
 Berthelot, 87.
 Berwick, 27.
 Billingham, 28.
 Bingham, 30.
 Blacas, 1, 27, 239.
 Black (Joseph), 31, 82.
 Black (J. Bennett), 242.
 Blackstone, 28, 213, 225, 230, 268-271, 273.
 Blair, 30.
 Blake, 27.
 Bodin, 210.
 Bodley, 63.
 Bolingbroke, 11, 27.
 Bonald, 26, 285, 292, 293, 296.
 Bonaparte (Lucien), 17.
 Bonaparte (Napoléon); 11, 12, 14, 16, 19, 21, 22, 28, 40, 170-171.
 Bonno, 214.
 Bossuet, 28, 56, 76, 151, 213, 291, 293.
 Boutroux, 44, 45, 137, 139.
 Boyle, 50, 52-53, 63, 74, 82, 83, 280.
 Brahma, 163.
 Brailsford, 215, 234.
 Bréhier, 102.
 Brown (Ivor), 212, 216, 247, 275, 276.
 Brunet, 59, 60, 61.
 Bruno (Giordano), 47.
 Bryant, 30, 31, 160, 161, 165, 196, 197.
 Buchanan (Claudius), 29, 150, 171, 196.
 Buffon, 58.
 Burke (Ed.), 27, 28, 183, 215, 219, 221, 245-248, 251-253, 261, 273.
 Burney, 182-183.
 Burns (C. Delisle), 254, 276.
 Bury, 144, 145, 147, 148.
 Butler (Alban), 30.
 Butler (Joseph), 148, 198.
 Byron, 31.

- Cabanis, 77.
 Cahen, 268, 270.
 Calvin, 144.
 Camden, 174.
 Carcassonne, 214.
 Carpenter, 151, 193.
 Cartwright, 168-169, 201.
 Cassini, 59.
 Catlin, 256, 257, 275.
 Chaloner, 173, 174.
 Chardin, 149.
 Charles II, 5.
 Charron, 47, 143.
 Chateaubriand, 285, 290.
 Chatham, 267.
 Chesterfield (Lord), 35, 36.
 Cheyne, 24, 28.
 Chubb, 146.
 Church, 293, 294.
 Cicéron, 64, 73, 156.
 Clarke, 30, 101, 146.
 Clarke (Mrs), 22.
 Cobbett, 27, 183.
 Cobentzel, 12.
 Colbert, 149.
 Cole (G. D. H.), 254, 277.
 Colebrooke (H.-T.), 150.
 Collins, 101, 147-148, 197.
 Comte, 289.
 Condillac, 77, 102, 121, 126, 127.
 Condorcet, 62.
 Conti (Abbé), 31.
 Copernic, 47, 63, 76, 79.
 Coste, 59.
 Cousin, 101, 102, 128.
 Cowel, 31.
 Cudworth, 30, 101.
 Czartoryski (le prince), 13.

 D'Alembert, 76, 78, 102, 126.
 Darmesteter, 153.
 Darwin (Charles), 93.
 Dawes, 29.
 Dedieu, 214.
 Deleyre, 60, 83.
 Deluc (J.-A.), 60, 74-75, 77, 83.
 Démocrite, 81.
 Dermenghem, x, 4, 105, 186.
 Descartes, 55-56, 57, 59, 76, 83, 100, 125-127.
 Descostes, 217, 218.
 Dewaule, 138.
 Diderot, 76.

 Ditton, 176.
 Doods, 149, 152.
 Douglas (Lord), 10.
 Dryden, 182.
 Dunning, 211, 213, 214.

 Eason, 27.
 Eddington, 86, 89, 90, 94.
 Einstein, 94.
 Elisabeth (la reine), 22, 28, 179, 201.
 Ervelange-Vitry (le P. d'), 11.

 Fénelon, 76, 213, 293.
 Ferguson, 29.
 Fermat, 63.
 Ferrand (Ant.), 233.
 Filmer, 212.
 Fitz-James, 27.
 Fitz-William, 174.
 Fleuret, 31.
 Flint, 242, 294.
 Florian, 51.
 Fontenelle, 59.
 Fouillée, 137, 275.
 Fox, 13, 20, 27, 175, 206, 234.
 Franck, 212.
 Fraser (A.-C.), 129.
 Fraser (J.-G.), 44, 153.
 Front (Comte de), 10, 13, 14, 19, 20, 21, 23, 28.

 Gadskeil, 216.
 Gairdner, 202.
 Galilée, 47, 48, 63, 65, 79.
 Gasquet, 202.
 Gassendi, 57.
 Georges III, 22, 179, 270.
 Gérin-Ricard, 296.
 Gibbon, 28, 29, 37, 145, 148, 169-170, 176, 202, 205.
 Gibson, 101, 126, 128, 290.
 Gilbert, 57, 77, 79.
 Gilchrist, 275.
 Gilson, 125.
 Godwin, 181, 215.
 Gooch, 212, 213.
 Gourmont (Rémy de), 84.
 Gower (Lord), 8, 9.
 Granville, 27.
 Green (Th.), 80, 212, 213, 265, 266, 269, 270.
 Gregory, 59.
 Grenier, 190.

Gresson, 10.
 Gretton, 269, 270.
 Grey, 27.
 Guibert, 293.
 Guiccardin, 210.
 Gwatkin, 203.

 Halévy, 215, 262.
 Hallam, 266.
 Halley, 50, 52.
 Hammond, 216.
 Hardy (Th.), 27, 234.
 Harnack, 188, 192, 193.
 Harrington, 212.
 Harriot, 50.
 Harvey, 50, 57.
 Helvétius, 77, 102, 214.
 Henri VII, 170.
 Henri VIII, 179.
 Henry (Robert), 27, 157, 192, 196.
 Herbert (Lord), 146.
 Hésiode, 104, 107.
 Heyné, 159.
 Hill, 16-17.
 Hobbes, 32, 77, 212, 251.
 Hobhouse, 195.
 Höffding, 46.
 Holbach (D'), 102.
 Homère, 35.
 Hooke, 52, 63.
 Hooker, 211.
 Horne (Melvil), 171.
 Howard, 31.
 Huet, 84, 151.
 Hume, 4, 27, 30, 31, 80, 101, 121, 148, 161, 173, 176-178, 183, 196, 197, 205, 224-225, 227, 228, 232, 236, 265, 266-267.

 Innocent VII, 170.

 Jackson (Sir Th.), 17.
 Jacques II, 27, 237.
 Janet, 211, 212, 213, 215.
 Janet et Séailles, 79, 102, 124.
 Jenyns, 30, 148, 167, 197.
 Jevons, 88.
 Johnson (Sam), 36.
 Jones (Sir William), 29, 150, 151, 156-157, 159-160, 162-163, 165, 171, 194, 196, 198, 228, 265.
 Julien (le philosophe), 104.
 Junius, 267-268, 270.

Kant, 101, 139.
 Keble, 292.
 Kellett, 188, 190, 192, 193.
 Képler, 48, 63, 76, 77.

 La Harpe, 114.
 Lamennais, 284, 290, 291, 292, 293.
 Lamprecht, 213.
 Lanfrey, 152.
 Languet, 211.
 Lanson, 152.
 Lardner, 30.
 Lasalle, 60, 77.
 Laski, 213, 247, 267, 269, 270, 276, 293, 294.
 Latreille, ix, 27.
 Leibniz, 101, 137.
 Leland, 30, 146, 176, 197.
 Leroy, 88, 89.
 Lévi (Sylvain), 153.
 Limerick (Lord), 27, 179, 205.
 Linguet, 214.
 Linné, 74.
 Locke, 2-3, 5, 34, 77, 100-101, 102-142, 143, 145, 146, 213, 240, 254, 257, 281, 294.
 Lolme (de) ou Deïolme, 28, 213, 268-271, 273.
London Chronicle, 5, 27.
 Lowth, 158, 159.
 Luther, 144, 210.
 Lyall, 149.
 Lydiat, 50.
 Lyttleton (Lord), 27.

 Mably, 215.
 Macartney (Lord), 172.
 Macaulay, 79.
 Machiavel, 210, 211.
 Mac Iver, 255, 275, 276.
 Madaune, 293, 294.
 Mairan (Dortous de), 59.
 Malebranche, 56, 76, 101, 151.
 Malthus, 165, 196.
 Mandoul, 8, 9, 17, 18, 216, 217.
 Manning, 206, 293.
 Martino, 152.
 Mathias (Th.), 20.
 Mathiez, 214.
 Maugars, 57.
 Maupertuis, 59-60, 61, 62.
 Maurice (Th.), 29, 150, 198.
 Maxwell (Clark), 93.

- Mélanchthon, 210.
 Menou, 163.
 Meyerson, 89.
 Middleton (Conyers), 30, 148.
 Mills, 292.
 Milton, 5, 32, 34, 35, 36, 40-41, 164, 165, 196, 212, 289.
 Misson (Henri), 169.
 Mitford, 29, 223.
 Moïse, 107.
 Molières (Privat de), 59.
 Monk, 27.
 Monod, 151, 152.
 Montaigne, 143.
 Montalembert, 283, 284.
 Montesquieu, 198, 213, 240, 241, 268.
 Moore, 151, 153.
 Morley (Viscount), 215, 283, 284-289.
 Mornet, 58, 62.
Morning Chronicle, 27.
 Morus (Th.), 211.
 Müller (Max), 151, 153.

 Napier, 50.
 Needham (Marchamont), 231.
 Newman, 206, 293, 294.
 Newton (Sir Isaac), 28, 31, 50, 51, 52, 53-54, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 71, 76, 77, 82, 83, 95, 159, 160, 280.
 Newton (Th.), 30, 33, 35, 41, 148, 164, 165, 183.
 Nicole, 76.

 Omont, 149.
 Orange (Guillaume d'), 22.

 Paget, 12.
 Paillette, 218, 241.
 Paley, 30, 148, 198.
 Papin, 78.
 Pascal, 57.
 Paul (saint), 155.
 Payne, 215, 225-226, 261-263, 294.
 Pearson, 150.
 Percival, 28.
 Pierre (Marquis de la), 5.
 Pitt, 12, 19-20, 27, 28, 175, 234.
 Platon, 45, 74, 81.
 Plutarque, 74.
 Poincaré (Henri), 88.
 Pollock, 211, 213.
 Pomponace, 47.
 Pope, 31, 32, 34, 35, 158, 159, 194, 196.
 Potocki (Comte Jean), 31.

 Potter, 29, 165, 197.
 Price, 215.
 Priestley, 215.
 Pythagore, 104.

 Racine, 239.
 Raphaël, 33.
 Razoumotski, 12.
 Reid (L.-A.), 139, 141.
 Reid (Th.), 28, 101.
 Reinach, 153.
 Rémusat, 79, 128, 129, 145.
 Renouvier, 137.
 Réthoré, 138.
 Reynolds (Sir Joshua), 28, 33.
 Richardson, 34, 37-38, 40-41.
 Robertson (J.-M.), 145.
 Robertson (William), 30, 176.
 Rogers, 129.
 Roscoe, 31-32.
 Rossi, 4, 5, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 237.
 Rougier, 242, 243.
 Rousseau (J.-J.), 3, 176, 214, 218, 220, 221, 222, 228, 241, 250, 252, 256, 266.
 Ryan, 170.

 Saint-Vincent (Grégoire de), 63.
 Saulmon, 59.
 Saurin, 59.
 Saussaye (Chantepie de la), 153.
 Sayous, 60, 145, 147, 212, 213.
 Schlegel, 293.
 Schouvaloff, 14.
 Secret, 218.
 Sée, 214, 215, 255.
 Seeley, 263, 265, 271.
 Sénèque, 74, 156.
 Shafer, 145.
 Shakespeare, 32, 34, 36-37, 40, 239.
 Sherlock, 30, 148, 176.
 Shuckford, 30.
 Sidney, 213.
 Sinclair (Sir John), 28, 234.
 Singer, 87.
 Smith, 17.
 Socrate, 176.
 Sorel, 214.
 Sortais, 84-85.
 Soupé (A.-Ph.), 152.
 Spratt, 52, 57.
 Stephen (Leslie), 145, 146, 147, 148, 213, 215, 262, 267.

- Stewart (Dugald), 101, 129.
 Stillingfleet, 30.
 Stolberg, 293.
 Strype, 209.
 Stuart, 10.
 Swetchine (M^{me}), 30, 31.

 Tabaraud, 145, 147.
 Tagart (Mac), 129.
 Tavernier, 149.
 Tchitchagoff, 10.
 Teignmouth (Lord), 228.
 Télésio, 47.
 Thomas (saint), 45, 125.
 Thomson, 31, 32.
 Thureau-Dangin, 206, 207, 293, 294.
 Tindal, 146.
 Tocqueville, 258.
 Toland, 145, 146, 197.
 Torrey, 152.
 Towne (John), 158.
 Townsend, 32.
 Trahard, viii.
 Tycho-Brahé, 63, 79.

 Vallaise (Comte de), 18, 19, 28.
 Vargas (Comte de), 29, 30.
 Viatte, 296.
 Victor-Emmanuel, 10, 11, 12, 13, 15,
 16, 17, 18, 21, 23, 24, 25, 27, 28.
 Viète, 63.
 Vignet des Étoles (le baron), 25.

 Vigny (A. de), 295.
 Villemot, 59.
 Viré, 214.
 Virgile, 35, 193.
 Voltaire, vii, 33, 34, 58, 61-62, 76, 77,
 102, 126, 152, 175, 198, 241, 291, 293.

 Wallis, 51.
 Walpole, 266.
 Warburton, 30, 148, 158, 180, 196, 198.
 Ward (Bernard), 206.
 Ward (Wilfrid), 293.
 Ward (W.-G.), 292, 293-294.
 Warren, 7-9, 11.
Weekly Messenger, 27.
 Westermarck, 195.
 Whewell, 79, 80.
 Whiston, 31, 147.
 Whitehead, 86, 90, 94.
 Whitgift, 168-169, 201.
 Wiley, 10.
 Wilkes, 267-268, 269, 270.
 Wilkins (Sir Charles), 149, 196, 198.
 Wilkins (John), 50.
 Williamson, 11.
 Wiseman, 206.
 Wollaston, 146.
 Woolston, 148.
 Wren (Sir Christopher), 28.

 York (duc d'), 22.
 Young (Arthur), 28.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE I. — L'Angleterre et les Anglais vus par un Allobroge . . .	1
CHAPITRE II. — Le procédé de la connaissance	43
CHAPITRE III. — La philosophie de l'esprit	99
CHAPITRE IV. — Religion et religions.	143
CHAPITRE V. — L'histoire expérimentale	211
CHAPITRE VI. — Conclusion	278
Bibliographie des ouvrages consultés	299
Index des noms propres	319
